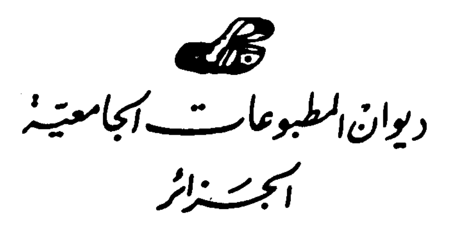
عبد الغني مغربي

الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون

ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين


ديوان المطبوعات الجامعية
الجزائر

المؤسسة الوطنية للكتاب
3 ، شارع زيروت يوسف
الجزائر

رقم النشر 1596 . 03 . 4

الجزائر 1988

مقدمة

اننا لو فتحنا القاموس (الفرنسي لا روس) ، وتوقفنا عند اسم ابن خلدون ، لقرأنا ما يلي :

« مؤرخ عربي ، ولد في تونس (1332ـ1406) وخلف كتابا ضخما يتضمن مجموعة اخبار عامة مسبوقة بمعلومات تمهيدية (المقدمة) يعرض فيها فلسفته في التاريخ » . هذا كل ما نجد ... ولا جرم أن يكون اسمه جد معروف في شمال افريقيا وفي عدد من البلدان العربية الأخرى ، ولكن ، كم من شخص يستطيع أن يتحدث بدقة عن فكره ؟ ولا يعزى هذا التقصير في نظرنا ، الى الاهمال فحسب ، ولكنه يعزى كذلك إلى الاستعمار الذي لم يبذل قصارى جهده لتشويه مضمون المقدمة فقط ولكنه فعل ذلك لتظل هذه المقدمة نفسها مجهولة مغمورة . وخلاصة القول أن آثار ابن خلدون قد شوهت من جهة ونشرت من جهة أخرى استجابة لرغبات جماعة ضيقة تتألف أساسا من « اختصاصيين » . ولعل هناك من يرد علينا قائلا ان نوعا من الدراسات عن ابن خلدون قد أخذ يزدهر أكثر فأكثر ، خاصة منذ عشر سنوات . والواقع أن دراسات كثيرة عن مؤلفنا توجد اليوم باللغة العربية واللغات الاجنبية ، غير انها لا تشكل ، بالاضافة الى طابعها الجزئي المتحيز ، الا أعمالا تعميمية بحتة ، أو أبحاثا جد أكاديمية . وباختصار ، فان كل من تناول آثار ابن خلدون بالدراسة والشرح ، قد اهتم بمؤلفنا . ولكن اهتمامه ، كان حسب انشغالاته الشخصية الذاتية ـ سواء أكانت هذه الانشغالات ذات طابع مالي أم سياسي ـ ولم يكن من أجل ابراز أصالة الآثار الموسوعية وبعدها المتعدد الجوانب . وانه لا يمكن لفكر عالمنا الاجتماعي في مثل هذه الآفاق ، الا أن يصاب بالضمور والضعف أكثر مما أصيب من ذي قبل . وعليه ، فان شغلنا الشاغل يتمثل في هذه الدراسة التي تهدف الى الاسهام في اعادة الاعتبار الى المقدمة التي تشكل جزءا ثريا من التراث العلمي والثقافي المغربي . وهي

اضافة الى ذلك تشكل علم اجتماع كليا ، لا فلسفة كما يزعم البعض . ويدفعنا طموحنا الاساسي هذا ، الى انشغال آخر يتمثل في محاولة الوصول الى ادراك وفهم نسيج العالم الخلدوني نفسه ، وَيَكْمُنُ ، بالتالي ، في تفسير اسباب ومسببات اشكالية ظاهرة النمو التي تواجهنا يوميا ، بشكل يكاد يكون مأساويا ، لأن وعي الجماهير بظروفهم غير الملائمة ، بل المتعبة ، قد أخذ يزداد يوما بعد يوم . ومما لاريب فيه ان التحليل المنهجي لآثار ابن خلدون ، سيسمح لنا في النهاية ، بكشف النقاب عن بعض الحقائق التاريخية والاجتماعية التي زيفها ، زمنا طويلا ، أولئك الذين يزعمون انهم يملكون احتكار الحقيقة والمعرفة ، والذين لم تكن اداتهم الرئيسية الا الدليل الخادع ، اعني الكذب ، بكل بساطة ، فهدفهم معروف للغاية . انه يتمثل في البرهنة على « تفوق » حضارة معينة على الحضارة العربية الاسلامية .

وهكذا ، فاننا نعتقد أن دراسة ابن خلدون المدققة هامة ومجدية في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والاديولوجية مثلما هي مجدية في الميدان العلمي . ومع ذلك كله ، فان عملنا بعيد عن أن يكون تاما ، لأن ابن خلدون نفسه يقول : « فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ... » فابن خلدون يريد أولا وقبل كل شيء أن تكون له نقطة انطلاق للقيام بالبحوث المقبلة التي ينبغي أن تتمحور على حب الحقيقة والواقعية العلمية ، لا على الجدال اللفظي العقيم . فان نحن تمكنا من غرس مثل هذا الموقف في نفوس شبابنا المثقفين المغاربة عامة ، والجزائريين خاصة ، فان مساهمتنا ، تكون قد بلغت هدفها المنشود .

الفصل الأول

الانســان وعصــره

(ابن خلدون) خاطب للحظ ، متقدم في فنون عقلية ونقلية ... سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور .. مفخر من مفاخر التخوم المغربية .

ابن الخطيب

(ابن خلدون) من أعظم شخصيات الدهر كله .

ف. روزنثال (F.Rosenthal)

الانســان وعصــره

ان التعريف بابن خلدون ضروري لفهم آثاره فهما جيدا - ولا سيما المقدمة - لأنه اهتم عن كثب بالحياة السياسية في المغرب الاسلامي . ولعبت اسرته كذلك دورا هاما من الوجهتين : السياسية والعسكرية ، وذلك في كل من المشرق والمغرب الاسلاميين .

فلا تجدي نفعا معرفة حياة مؤلف ، ان كان همه الوحيد يتمثل في سرد الوقائع التي جرت في بلد معين ، سردا مفصلا كما كان يفعل ذلك اخباريو القرون الوسطى . ولا تجدي معرفة حياة اسرته نفعا لادراك معنى النص ان كان شغله الشاغل ما ذكرنا . ولكن الأمر لم يكن يمثل هذه الصورة بالنسبة لابن خلدون الذي كانت حياته مرتبطة ارتباطا وثيقا بآثاره .[1]

لقد ولد ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بتونس في 27 مايو 1332 من العصر المسيحي (غرة رمضان 732 هـ) . وأصل اسرته من حضرموت (جنوب الجزيرة العربية) ، ودخل أحد اجداده واسمه خلدون بن عثمان ، الى الاندلس في أواخر القرن الثالث الهجري . واستقر باشبيلية . وحدثنا ابن خلدون عن أن واحدا آخر من اجداده كان احد صحابة النبي ﷺ واخبرنا بأنه لقي حتفه وهو يقاتل الى جانب الخليفة علي (كرم الله وجهه) أشياع معاوية (مؤسس دولة بني أمية بدمشق) . وتقلدت الاسرة الخلدونية مناصب جد عالية على الصعيدين : السياسي والعسكري . وسطع نجم بيت بني خلدون في عهد الدولة الأموية . وكانت نكبة بني خلدون[2] ناتجة عن انهيار هذه الدولة ، غير ان هؤلاء ما لبثوا أن استعادوا امتيازاتهم

---

(1) يقال : ان الانسان (صورة مصغرة عن مجتمعه) أي انه يعكس وسطه وعصره ولعل الوقوف على حياة ابن خلدون يسمح لنا بأن نعرف الى أي حد يكون هذا القول صحيحا .

(2) ان غزو المرابطين هو الذي اطاح بنظام الامويين ، وذلك بوضع حد لسيادة بني خلدون المحلية .

في عهد الموحدين ، ملوك الأندلس الجدد . وفضلا عن ذلك ، فقد أجبر سقوط الموحدين بني خلدون على أن يرتحلوا من اشبيلية لينزلوا بالمغرب (المغرب الأقصى حاليا) عامة ، وبسبتة خاصة .

ولم يقم بيت بني خلدون زمنا طويلا في هذا القطر ، لأن أبا زكريا[3] قد أسس الدولة الحفصية في افريقية (تونس حاليا) فلم يتردد بنو خلدون في الذهاب الى تونس حيث استقروا في ظل دولته نهائيا واسترجعوا دونما صعوبة مكانتهم الاجتماعية والسياسية . وهكذا ، فان البيئة التي سينشأ فيها ابن خلدون بيئة تتألف اذن من ارستقراطيين يملكون اراضي خصبة ، ويكسبون ثروات كبيرة أخرى . وبالاضافة إلى هذا فان افراد اسرته كانوا ينعمون بالجاه والسعة في الدولة الحفصية . فكان الناس يذعنون لهم لأنهم يتقلدون الخطط العالية ويتمتعون بكل تأكيد بامتيازات اجتماعية واقتصادية عظيمة سمحت دون ريب للشاب عبد الرحمن بأن يحضر مجالس عصره السياسية والعسكرية وسيترك هذا الوضع لا محالة ، أثره في هذا الشاب اليافع وسيوحي اليه ، فيما بعد ، بخطة عمل معينة .

ودرس ابن خلدون في جامع الزيتونة بتونس حيث كان الطلبة يتلقون دروسا في التفسير والحديث والفقه والفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها . ولم يبلغ ابن خلدون الخامسة عشرة حين استولى بنو مرين على تونس (1347 م) وذلك بعد اغتيال ابي بكر[4] . واتاح هذا الغزو لعبد الرحمن الفتى اليافع أن يدرس على مشايخ جدد معظمهم اندلسيون نزحوا الى المغرب الأقصى وأتى بهم أبو الحسن المريني وكان ابن خلدون يؤثر الآبلي على كل مشيخته . فيقول عنه : انه « شيخ العلوم العقلية » . فهو اذن عقلاني وقد شعر ابن خلدون بأنه أصبح يعرف شيئا عن سائر الفنون بعد ما غادر شيخه هذا .

ووقع في افريقيا حادث ثان سنة 1349 م يتمثل في الطاعون الجارف الذي لم يعصف بهذه المنطقة فقط ، بل نكب كذلك عددا من بلدان الشرق والغرب ويتناول

---

(3) أمير أندلسي ، تمرد على خليفة الموحدين سنة 1228 ، وجعل من تونس عاصمته سنة 1236 .

(4) فبنو سليم الساخطون على خليفة ابي بكر (الذي اغتاله شقيقه نفسه) هم الذين ساعدوا المرينيين على الاستيلاء على تونس . ولكن نصرهم هذا ، لم يستمر طويلا .

فرواسار (Froissart) الذي عاصر ابن خلدون الحديث عن هذه الآفة المريعة الكبرى بالتفصيل . وتسبب هذا الوباء الفاتك في خسائر فادحة وافقد ابن خلدون ابويه ومعظم مشيخته[5] . واستدعي ابن خلدون سنة 1352 م الى كتابة العلامة عن السلطان ابي اسحاق[6] وله من العمر آنذاك عشرون سنة . ويدين بهذه الوظيفة الى الحاجب الطاغية ابن تافراكين .

وحدث ذلك بعد أن خلع صاحب العلامة السابق ابن عمر الذي « تم عزله بسبب طلب الاستزادة من العطاء » . وكان ابن خلدون يخرج مع العسكر لأنه كان عليه أن يقف دائما بجنب السلطان .

ولم يلبث ابن خلدون أن ضجر من هذه الوظيفة . لذا قرر أن يهجر السلطان لأول فرصة تتاح له . وما عتم أن اندلعت في نفس السنة حرب بين تونس وقسنطينة . وانتهز ابن خلدون هذه الفرصة السانحة وسار الى بسكرة طلبا للراحة . وبعد أيام ، عاد الى تونس حيث تزوج سنة 1354 م من فتاة تنحدر من أسرة ثرية .

ولم يمنعه هذا الحادث السعيد من مغادرة تونس ، فهاجر هذه المدينة بعد بضعة اشهر متوجها الى فاس ليلتحق بشيوخه القدامى وليتسنى له اتمام تكوينه الثقافي . فاستقبله هؤلاء الشيوخ أجمل استقبال . وبما ان المغرب الاقصى كان في هذه الحقبة مهد حركة فكرية مزدهرة ، فقد دعي عبد الرحمن الذي كان شابا لم يطر شاربه ، للمساهمة في مجالس علمية مختلفة ونالت المدينة التي رآها للمرة الأولى اعجابه لأنها بلغت في ذلك الوقت ذروتها من الناحية الاقتصادية[7] .

---

(5) يتحدث ابن خلدون عن هذا الطاعون فيقول ... «نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل ، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلص من ظلالها وفل من حدها البشري فخربت الامصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل ، وتبدل الساكن» (المقدمة ، ص53) .

(6) هو ابو اسحاق الذي خلف الفاضل المقتول (1350) .

(7) وكتب ابن خلدون بصدد فاس ، مايلي : «وتنافس الناس في البناء ، فعالوا الصروح واتخذوا القصور المشيدة بالصخر والرخام وزخرفوها بالزليج والنقوش وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره وأكل الطيب واقتناء الحلي من الذهب والفضة ، واستبحر العمران وظهرت الزينة والترف» .

وكانت البيئة مؤاتية الى درجة انه استطاع أن يلفت اليه نظر السلطان ابي عنان الذي استعمله في كتابته والتوقيع بين يديه ، فلم يتمالك عن أن يحسد اسلافه الذين شغلوا وظائف ارقى وأعلى من منصبه .

وعرف ابن خلدون السجن لأول مرة سنة 1356 م ، اذ أمر ابو عنان نفسه[8] بالقبض عليه ، وهكذا قضى ابن خلدون في ظلام السجن عامين طويلين وافرج عنه لأن ابا عنان قتل خنقا . ويعود سبب القائه في غيابة السجن كما يؤكد لنا ابن خلدون نفسه الى الدسائس التي خاض غمارها خصومه غيرة ومنافسة ، ولما ازدادت المؤامرات حدة ، توجه ابن خلدون الى غرناطة « الاندلس » التي وصل اليها في شهر ديسمبر من سنة 1362 م . فاحسن السلطان النَّصْري استقباله وأكرم مثواه[9] .

وجمعت أواصر المودة والصداقة بين ابن خلدون وابن الخطيب الذي كان فيلسوفا وعالما ذائع الصيت . ولم يلبث أن عين (صاحب المقدمة) في منصب أرقى من المنصب الذي كان يشغله بفاس . فأوفده محمد الخامس سفيرا عنه الى بيدرو القاسي ، ملك اشبيلية الذي كانت مملكته متاخمة للامارة الاسلامية النصرية[10] واعجب هذا الملك المسيحي بابن خلدون اعجابا شديدا جعله يعرض عليه وظيفة سامية كما يعرض عليه ان يرد اليه تراث سلفه باشبيلية فرفض ذلك دون تردد ، كما سيرفض فيما بعد عروض تيمورلنك . وبعد أن عاد الى غرناطة ، استقدم اهله من تونس .

---

(8) ابو عنان ، ولد ابي الحسن . فأخوه ابو سليم هو الذي خلفه سنة 1359م .

(9) يصف لنا ابن خلدون هذا الاستقبال فيقول : «وقد اهتز السلطان لقدومي وهيأ لي المنزل من قصوره ، بفرشه وماعونه ، وأركب خاصته للقائي تحفيا وبرا ومجازاة بالحسنى ، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك وخلع علي وانصرفت» فهذا الاستقبال الجديد بأمير من الأمراء مرده كما يخبرنا بذلك المؤلف نفسه.الى الخدمات التي اداها صاحب المقدمة الى محمد الخامس والى وزيره ابن الخطيب . فقد اضطر ، بالفعل كل من السلطان ووزيره الى اللجوء الى فاس ، على اثر انقلاب قاده اسماعيل ، شقيق محمد الخامس نفسه . فاستطاعا بفضل ابن خلدون الذي كان آنذاك شخصية كبيرة بفاس أن يحصلا على مساعدة سلطان بني مرين بغية الاستيلاء من جديد على الحكم . وعلاوة على ذلك ، فلم يقصر ابن خلدون في الاعتناء بأسرة محمد الخامس واحسن القيام بجميع الامور بالنسبة الى الدولة النصرية وتمكن من أن يقطعها رندة تلك المدينة المحصنة التي تعتبر آخر قاعدة مرينيَّة بالأندلس .

(10) بيدرو القاسي ، ملك قشتالة (1350ـ1369) ؛ اغتاله أخوه هنري دي ترستمار .

وأخذ تأثيره على السلطان النصري يزداد يوما بعد يوم . فكان ابن الخطيب يتوجس خيفة من ذلك كله ، فكان ذلك مما ساعد على فتور العلاقات بينهما . زد على ذلك ان بعض العلماء الاندلسيين اتهموا لسان الدين ابن الخطيب بالزندقة والكفر . فأصبح بذلك عرضة للخطر . وهذه الأمور كلها دفعت ابن خلدون منذ سنة 1364 م الى الذهاب الى بجاية التي استولى عليها أحد اصدقائه أبو عبد الله[11] .

وتولى ابن خلدون الحجابة عند وصوله الى بجاية . وبالاضافة الى هذه الوظيفة الرفيعة فقد قدم للخطابة بجامع القصبة . غير أن هذه الوضعية الممتازة لم تدم اذ استولى ابو العباس[12] على مدينة بجاية . وكان أبو العباس واحدا من أولئك الذين خرجوا عن طاعة الأمير الحفصي ، فلما رأى ابن خلدون أن أبا العباس صار ظافرا تقدم اليه وعرض عليه أن يدخل في خدمته ولكن محاولته هذه باءت بالفشل لأن ابا العباس كان يرتاب منه . ويخبرنا ابن خلدون بأن اصدقاء السلطان الاصفياء هم الذين أخذوا يحذرون ابا العباس من مكانة ابن خلدون ويكثرون السعاية عند السلطان فيه .

ولما علم ابن خلدون ان ابا حمو الثاني سلطان تلمسان كان يطمح الى الاستيلاء على بجاية ، بادر الى احكام الصلة بينه وبين ابي حمّو لتدبير خطة الغزو ، غير ان ابا العباس الذي كان يراقبه استطاع ان يطلع على مساوماته كلها ، وحاول عبثا أن يقبض على عدوه الذي تمكن من أن يلوذ بالفرار في الوقت المناسب واعتصم بقبيلة الدواودة الشهيرة التي اتصل بها حين كان يتولى منصب الحاجب لسلطان بجاية[13] .

وفضلا عن كل هذا ، فان ابا حمّو الثاني لم يزل معتملا في الاجلاب على بجاية ، ولاسيما انه جعل من قتل صهره[14] ذريعة لذلك . انه يريد أن يأخذ بثأر

---

(11) امير حفصي منشق .

(12) ابو العباس هو أمير قسنطينة وكان طموحا للغاية . فتمكن من توحيد كل التراب الحفصي القديم في عهده .

(13) كانت فبيلة الدواودة من أقوى القبائل العربية المرتزقة . وكانت تمثل بفضل قوتها وتماسكها اتحاد رياح المتحدرة من بني هلال .

(14) تزوج ابو حمو الثاني بابنة الامير ابي عبد الله المخلوع عن العرش .

حميه ، وبعد أن عقدت المجالس الحربيـة وتمت الاستعـدادات اللازمـة ، تقرر الهجوم . ولكن جيوش ابي حمّو الثاني (لسوء حظـه) ، قـد هزمت هزيمـة شنيعـة . وأكثر من ذلك ، فقد تمزق شمل ولده وحرمه اذ وقع خدرُهُ بين براثن اعدائه .

ورأى ابن خلدون ، بعد هذه الهزيمـة المنكرة ، انـه من الضروري أن يتوجـه الى بسكرة حيث يوجد صديقه احمد بن مزني صاحب بسكرة[15] . ولأول مرة يلعب ابن خلدون في هذه المدينة دورا يتمثل في بث الدعوة لأبي حمّو الثاني وحشـد القبـائل في جانبه . فكان يعقد أواصر التحـالف ، ويقود الجيش وينتصر مرة ، وينهزم أخرى الخ ... وباختصار فقـد كان يعيش عيشـة محفوفـة بـالمخـاطر والاحـداث ولكن ، مـا أجمـل حيـاة « الاستقرار » في البـلاط ، ففي 1370 ، قبـل ابن خلـدون الـذي ابـدى رغبته في أن يعيش بعيدا عن البلاط ، مهمة حكوميـة في تلمسـان[16] بعـد أن رفض منصب الحاجب فيها ، غير انه لم يحتفظ زمنا طويلا بهذه الوظيفة .

والحق انه لم يمض زمن طويل حتى نشبت الحرب بين تلمسان وفـاس . فتمكن بنو مرين بالمال من أن يبعدوا القبائل المحاربـة عن اعـدائهم بني عبـد الواد . ولم ينج ابو حمّو الثاني بنفسه الا بفضل الفرار تحت جنح الظلام .

أما ابن خلدون الذي اراد أن يرتد الى بسكرة وهي المدينة التي كان يرى انه سيكون فيها في مأمن فلم يستطع التوجـه اليهـا . وذلـك لأن الطريق قـد سـدّهـا في وجهه جيوش بني مرين ولهذا السبب قرر العودة الى الأندلس .

وتمكن جنود أمير فاس الذين ارسلوا لملاحقته من القبض عليه بكل سهولة .

ورأى ابن خلدون الـذي كان لا يخلو من دهـاء وثبـات بصيرة أن يقترح على سلطان بني مرين الاستيلاء على بجاية وكل ذلـك من أجل أن يخلص نفسـه . ويـدل هذا كذلـك على المكانـة المرموقـة التي كانت تتبوأهـا هـذه المـدينـة في ذلـك الوقت .

---

(15) كانت بسكرة في عهـد ابن خلـدون تحتل مكانـة مرموقـة بفضل كل من مـوقعهـا الجغرافي ، ودورهـا التجاري . انها المدينة التي تشكل بحق همزة الوصل بين الجنوب والشمال ، وانها بصفتها نقطة اتصال ، تسمح بمراقبة تنقلات القبـائل العربيـة عن كثب ، كما تسمح بجمع المعلومـات اللازمـة لتقييم الجو السيـاسي للسكان ، وعلينـا أن نلاحظ ان ابن خلدون تمكن دون ريب في بسكرة من دراسة مميزات القبائل البدوية دراسة دقيقة يعرضها عرضـا منظما في المقدمة .

(16) أرسل ابن خلدون أخاه يحي مكانه .

فارتاح السلطان لهذا الاقتراح وأدخله في خدمته ، فاكرمه وغمره برعايته ثم كلفه أن يقوم بمهمة خطرة تتمثل في أن يذهب أو بالاحرى في أن يعود الى القبائل المحاربة الوفية لأبي حمّو الثاني ، وأن يحضها على الانضواء تحت لواء سلطان بني مرين . فأدى ابن خلدون مهمته هذه على اكمل وجه . وها هو اذن مرة أخرى في بسكرة .

وقد ازعج ابن خلدون بالدور الذي كان يلعبه ، أمير بسكرة احمد بن مزني الذي قام بمساع كثيرة لدى السلطان بفاس وتمكن من الحصول على رخصة باستدعائه فاستدعي ابن خلدون الى فاس . فغادر بسكرة في سبتمبر سنة 1372 م . ولكنه ما كاد يصل الى مدينة فاس حتى شبت نار الفتنة في هذه المدينة[17] . فاتاحت هذه الواقعة لأبي حمو الثاني الذي كان فارا ، ان يبادر الى تلمسان ويدخلها دون أن يتوقف لحظة واحدة ليرتاح .

وأمر حين وصل الى تلمسان ، بضرب اعناق اعدائه كلهم . وكانت جيوش ابي حمو الثاني تلاحق ابن خلدون لأن ابا حمّو قرر أن يثأر لنفسه الآن اكثر من أي وقت مضى . ولم يتمكن ابن خلدون من النجاة هذه المرة الا بفضل لجوئه الى قبيلة ظلت وفية لبني مرين . وأخيرا ها هو ابن خلدون يصل الى فاس في ديسمبر سنة 1372 م . ويلتقي في هذه المدينة بصديق له فأحسن استقباله وقرر (لأنه كان يشغل وظيفة من أهم الوظائف الدولية) له منحة كبيرة . ولم يلبث أن اتصل بصديق آخر له هو ابن الخطيب الاندلسي[18] الذي كان وزيرا وفيلسوفا شهيرا .

وبما ان الازمة داخل الدولة لم تجد تسوية لها الا بصفة مؤقتة بفاس ، فقد قبض على ابن خلدون ثم أفرج عنه بسعي من صديقه أمير مراكش . وكان الوضع يزداد توترا . لذا رأى ابن خلدون انه من الضروري أن يضع نفسه تحت حماية قائد عربي ذي هيبة ووقار . وذلك القائد هو « ونزمار » الذي تمكن من أن يحصل له على

---

(17) والواقع ان هذه الازمة دامت عاما كاملا كان الوزراء قد تولوا خلاله زمام الحكم ، فلم يترك عبد العزيز ، السلطان المقتول الا ولدا واحدا في منتهى صغر السن . وهذا ماسمح لأبي العباس (المريني) بالاستيلاء على الحكم .

(18) استغل محمد الخامس هذه الأزمة فأمر بالقبض على ابن الخطيب وزيره السابق ، واغتيل ابن الخطيب وهو في سجنه وذلك بالرغم من تدخل ابن خلدون وعدد من الشخصيات الأخرى . وكان ابن الخطيب قد اتهم فيما اتهم بالزندقة والكفر ، غير ان المسألة كانت في الواقع سياسية بحتة .

اذن يسمح له بالذهاب الى غرناطة حيث وصل في ديسمبر سنة 1374 م[19] . وها هو في السنة التالية ، مرة أخرى ، في خدمة ابي حمّو الثاني ، سلطان تلمسان الذي آثر أن يعقد معه الصلح بسعي من ونزمار الذي هاجر معسكر بني مرين . وانتدب سلطان بني عبد الواد ابن خلدون مرة ثانية ليدعو له بين القبائل العربية بغية توطيد دعائم موقعه وتدعيم اركان نظامه المهدد .

وولى ابن خلدون شطر قبلة أخرى ، فنزل قلعة من قلاع صديقه وظهيره ونزمار ، وتلك القلعة هي قلعة ابن سلامة الواقعة على رأس جبل قرب تاوغزوت ، بضواحي فرندة (الجزائر حاليا) . وفي هذا المقام حَرَّرَ المقدمة وجزءا من تاريخ البربر[20] . وتعزى هذه العزلة المفاجئة على الخصوص الى عدم الاستقرار السياسي الذي عرفه المغرب العربي آنذاك كما يعود الى رغبة ابن خلدون في أن ينقطع للدرس والتأمل . ولهذا انقطع مرتين في دير العابد غير ان إقامته في كل مرة لم تطل بسبب توسلات ابي حمو الثاني ، سلطان تلمسان له ، وكانت توسلات متكررة وإلزامية في آن واحد .

أضف الى هذا كله أن أخاه يحي[21] ، قد قتل في هذه المدينة نفسها .

ان تضافر كل هذه العوامل جعله يعيف غمار السياسة نهائيا متخليا عن الشواغل كلها ، فأقام بالقلعة المذكورة اربعة اعوام مثمرة (1375ـ1378 م) . ولم يحاول مرة واحدة خلال هذه الاعوام أن يعود الى انشغالاته السياسية . وفضلا عن هذا كلّه ، فان اهتمامه الكبير بالسياسة تحول الى نشاط فكري عظيم ، وظل على هذه الحال الى أن مات . فلقد حدث في نفسه تحول حقيقي .

واعتزم في أواخر سنة 1378 م العودة الى تونس لأسباب عاطفية خاصة وليتمكن كذلك من مطالعة الكتب والدواوين ابتغاء اتمام مؤلفه العظيم . وكان على عرش تونس يومئذ ابو العباس الذي استطاع أن يحقق وحدة الدولة الحفصية ، بعد

---

(19) أخطأ ابن خلدون في تقديره حين ذهب الى غرناطة لأنه وجد نفسه أمام طاغية قاسي القلب وجاحد الجميل يريد التخلص منه ، فأنزله عن قصد في مرسى هنين ، تاركا اياه تحت رحمة ابي حمو الثاني .

(20) الفصل الخاص بآثار المؤلف .

(21) يحي بن خلدون هو مؤلف «تاريخ دولة عبد الواد» بتلمسان «Traduction, A. Bel» .

أن ضمّ تونس الى فتوحاته السابقة المتمثلة في قسنطينة وبجاية ؛ وبالرغم من وجود ابي العباس الذي يحول دون تحقيق مشروعه ، فقد تمكن ابن خلدون من العودة الى تونس بفضل نسخة من المقدمة رفعها للسلطان ونال ابن خلدون في تونس ، مسقط رأسه ، حظوة عند أغلب السكان وكان محترما مبجّلا في البلاط ، وبينما كان يتم كتابه تاريخ البربر ، طلب منصبا للتدريس وحصل عليه ، وكان ابن خلدون محدثا بارعا رائع المحاضرة لذا صار طلبة ابن عرفة ينثالون عليه طلبا للافادة ، ولا يترددون في التخلي عن دروس معلمهم القديم الذي كان استاذا وقاضي قضاة المالكية وكان يشغل منصب امام الجامع الكبير وشيخ الفتيا بالاضافة الى المنصبين المذكورين من قبل .

وشعر ابن عرفة بأنه صار محروما ، صاغرا ، مهانا . وأحس بأن قوة شخصية ابن خلدون هي التي جعلته يتلاشى ويمحي .

لذا ، فانه لم يلبث أن اتهمه بنشر اديولوجية هرطقية وبدعية[22] .

فلم يجد ابن خلدون الطمأنينة التي كانت تصبو اليها نفسه والتي لاشك انها لو توفرت له لأتيحت له فرصة التعمق في ابحاثه العلمية ، واصبح كذلك يخشى أن يكلفه ابو العباس بمهمة تتمثل في حشد القبائل البدوية المحاربة الى جانب السلطان . لذا عقد النية على مغادرة افريقية (تونس) نهائيا ، واعتزم مغادرة المغرب العربي كله . وكان يرى انه لابد من أن يجدد حياته بالنزوح الى منطقة مواتية غير ان الامر ليس هيّنا لأن السلطان الحفصي بحاجة اليه . فهو «يحتفظ به» للقيام ببعض المهام ، لذا رأى ابن خلدون أن يتوسل اليه في تخلية سبيله لقضاء فريضة الحج بمكة . وما فريضة الحج هذه الا عذر قدمه الى السلطان ليأذن له في مغادرة تونس .

وركب البحر الى الاسكندرية سنة 1382 م . ولم يصل القاهرة[23] الا سنة

---

(22) كان ابن عرفة متشددا ، وكان تقليديا متصلبا ومتحذلقا . ولقد سبق أن اتصف بهذه الصفات ايام أن كان يتابع دراسته بجامع الزيتونة مع ابن خلدون الذي برهن ، دائما على انه يتمتع بعقل منفتح وطبع لين .

(23) كتب ابن خلدون ، بشأن القاهرة التي يراها لأول مرة ما يلي : «فرأيت حاضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الذر من البشر ، وايوان الاسلام ، وكرسي الملك ، تلوح القصور والاواوين في جوه ، وتزهو الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقه وتضيء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطئ النيل نهر ، ومدفع مياه السماء يسقيه العلل والنهل سيحه ، ويجبيء اليهم الثمرات والخيرات ثجة» .

1383 م . ويقول لنا ابن خلدون ان استقبال المجتمع القاهري له يشبه في حَفَاوَتِه ذاك الاستقبال الذي خص به في بجاية لأن ذيوع صيته كان عظيما . وفور وصوله ولاه السلطان برقوق[24] قضاء قضاة المالكية بعد أن صدر الأمر بعزل من كان يشغل هذا المنصب ، وتجدر الاشارة هنا ، الى ان ابن خلدون ظل طيلة حياته يقتلع من هذه المناصب ويرتفع اليها الى ان ادركته المنية .

ويؤكد لنا ابن خلدون أن سبب عزله عن هذه المناصب واعادته اليها يكمن في تلك العاصفة التي اثارها خصومه من بين أعيان المجتمع المصري . كل ذلك لأنه كان يصدر في قضائه عن نزاهة . فما رضي صاحب المقدمة يوما أن يتظاهر بالمجاملة مع أيّ كان ، وما قبل أن يخترق الاحكام المعمول بها آنذاك . فكان دائما يتحرى المعدلة وخلاص الحقوق والتنكب عن خطة الباطل متى دعي اليها .

وبالاضافة الى مباشرة وظيفة القضاء التي كان يعزل عنها تارة ثم يعاد اليها تارة أخرى ، فقد تصدر ابن خلدون زمنا طويلا للاقراء في مدارس عديدة[25] .

ووفاء منه لتعلقه بأسرته ، فقد طلب العلامة من أفراد عائلته أن يلتحقوا به في القاهرة ، ولكن أهله وولده كلهم هلكوا حين غرق المركب في عرض بحر ليبيا ، وكان لعظم جزعه وأسفه أن عبر لنا صاحب المقدمة لأول مرة عن ارتسامات ذات طابع عاطفي وقرر أن يؤدي فريضة الحج بمكة (1387 م) وقد أخبرنا بأن هذه الفاجعة تمثل الضربة القاضية التي لم يشهد لها مثيلا في حياته كلها .

ويبرز لنا حدث سياسي آخر ذو أهمية كبرى ، شخصية ابن خلدون الممتازة ، وذكاءه الحاد وثبات بصيرته ويتمثل هذا الحدث الذي جرى في أواخر حياته في لقائه لتيمورلنك بغتة في جانفي سنة 1401 م . وكان هذا الطاغية يلقب « بالأعرج » ويعرف بقساوته وفظاظته . وقد انقض بجيوشه على الشام واخذ يستعد للاستيلاء على العاصمة دمشق فهرع آنذاك السلطان فرج[26] الى ساحة القتال ليصد هجوم

---

(24) برقوق : لواء تركي بمصر ، تمكن من الاستيلاء على الحكم واستطاع ان يؤسس دولة المماليك (1382) بفضل دسائسه .

(25) نقصد بذلك المدارس التالية : المدرسة القمحية ، والمدرسة الظاهرية والصرغتمشية .

(26) ابن برقوق : خلفه في الحكم سنة 1399 .

العدوّ . وكان قد اصطحب معه جماعة من الاعيان ومن بينهم ابن خلدون . وعلم السلطان المملوكي حال وصولهم الى الساحة ، أن مؤامرة تدبر في القاهرة لخلعه فارتدَ مسرعا الى القاهرة وترك ابن خلدون وجماعة الاعيان بدمشق وشدد التتر الحصار على هذه المدينة في وقت من الاوقات . فاضطر الاعيان الى أن يحاولوا الفرار متدلين من سور دمشق بالحبال . غير أن الاقدار قضت بغير ما أملوا . فقد قبض عليهم جميعا وأحضروا في الحال بين يدي تيمولنك .

ولعل هذا الطاغية قد دعاهم استخفافا بهم ، وسخرية منهم ، لتناول طعام العشاء ليتفرس في وجوههم في صمت معبر كل التعبير عن نياته السيئة ، وحين لاحظ ابن خلدون ان الوضع يزداد توترا وأن الغازي التتري يولي عناية خاصة به (كان ابن خلدون في زي غير زي رفقائه . فكان يحتفظ بعمامته الصغيرة وبرنسه الاسود اللون المغربي الأصل) قام عند انتهاء الطعام ، وقطع الصمت الرتيب المزعج ، والقى خطابا يمتدح فيه « الاعرج » . ويظهر فيه معرفته الواسعة والدقيقة بسلالة وغزوات تيمورلنك - وانبهر هذا « الاعرج » فأخذ يلتمس من ابن خلدون أن يقوم بخدمته ليحله من مجلسه محل خواصه . فوافق ابن خلدون الذي كان شديد الفطنة وحاد الذكاء ، على هذا الطلب ، غير انه أضاف قائلا انه يتعين عليه بادئ ذي بدء أن يعود الى القاهرة ليأتي « بالكتب والدواوين التي لا توجد بالامصار » . ولم يسع تيمورلنك ، امام هذا الأمر الواقع الا أن يلبي رغبته . فأذن له في الذهاب مع رفقائه المصريين الذين ظلوا مذهولين . وأكثر من ذلك كله ، فقد بعث معهم من يرافقهم . ومهما يكن من أمر ، فلن يرى ابن خلدون هذا الطاغية مرة أخرى لأن الشرط الذي اشترطه ، لم يكن سوى عبارة عن خدعة . ولولا رباطة جأش صاحب المقدمة ، لما نجا واحد منهم جميعا (اشتهر تيمورلنك بسبب فظاظته) . وبالفعل ، فلم تمض ايام قلائل حتى استولت الجيوش التركية المغولية على دمشق ، فقاموا فيها بأشنع مذبحة عرفها التاريخ . وبعد أن عاد ابن خلدون الى القاهرة ، تولى من جديد منصب قاضي قضاة المالكية وسيظل يرفع الى هذا المنصب ويعزل عنه الى أن مات يوم الأربعاء (18 مارس من سنة 1406 م) في الخامس والعشرين من رمضان سنة ثمان وثمانمائة عن سن تناهز الرابعة والسبعين .

☆ ☆ ☆

لقد أكدنا في بداية عملنا هذا ان التعريف بابن خلدون ضروري لفهم آثاره فهما جيدا فسيتيح لنا هذا التعريف ، أن نتخذ منه منهجا لتحليل المقدمة . وبعد هذا ، فانه ينبغي أن نعرف كيف يمكن لحياة ابن خلدون أن تلقي علينا بعض الاضواء . فعلينا في أول الأمر أن نقر بأن صاحب « كتاب العبر » تعاطى عن كثب وبصفة ملموسة الحياة السياسية والعسكرية الخاصة بكل دول المغرب العربي الاسلامي في عصره . ومما لاريب فيه ان الادوار التي لعبها قد أتاحت له معرفة البنيات السياسية الخاصة بالممالك التي وضع نفسه في خدمتها كما أتاحت له كذلك معرفة البنيات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت بمثابة قواعد لتلك الدول .

وانه فضلا عن كل ذلك ، لا يفوتنا ان نذكر ان ابن خلدون رأى نفسه مضطرا الى أن يقود قبائل بدوية محاربة . فلم يكن ملاحظا ممتازا للمجتمعات التي وصفها لنا فقط ، بل انه كذلك كان رجل عمل ونشاط بكل ما تدل عليه هذه العبارة من معنى . إنه رأى كل ما وصفه وشرحه لنا بأم عينه وعاشه احيانا بطريقة مأساوية .

وعليه فلسنا أمام عالم يعمل وهو مقيم في مخبره ، ولكنه عالم مزود بالمعلومات المستقاة من الميدان مباشرة . وإنها بالتالي ، معلومات علمية ، موثوق بها . فابن خلدون ، والحالة هذه « عالم اجتماعي ذو خبرة واقعية » . وعلى نقيض كثير من أولئك « العلماء الاجتماعيين » الغربيين كأوغست كونت واميل دوركهايم فان حياته الحافلة بالاحداث والمليئة بالمفاجآت التي تقارب الهزل احيانا بالرغم من المأساة التي تستنتج منها عبارة عن « اسطورة حقيقية » اذا اجيز لنا استعمال هذه العبارة .

فمن شأن هذه الملاحظات الهامة ـ متى وضعناها نصب اعيننا أن تدفعنا الى الاقرار بأن مواد المقدمة هامة ونفيسة جدا ، خاصة حين نعلم ان الموضوعية والعقلانية كانتا لها بمثابة الدعامة .

ترانا ، لماذا نتعجل الحديث عن الموضوعية ؟ أو ليس هذا قول سابق لأوانه ؟ الحق ، اننا لا نعتقد ذلك لأنه ما كان يمكن لابن خلدون الذي عاش في بيئة وعصر متقلبين ، جائشين بالاحداث ، ومن شأنها اذن أن يقطعا حبال كل أمل ، الا ان يكون موضوعيا . فهو نفسه يشكل منتجا من منتجات هذه البيئة

المكانية والزمانية . ولكنه منتج نادر ، وهب شعورا حادا تائقا أولا وقبل كل شيء الى فهم كيفيات وأسباب الاضطرابات التي كانت احيانا تهز العالم بحدة وبشكل مأساوي وهو العالم الذي كان ابن خلدون نفسه يتطور فيه . ومما لاريب فيه ان عقلانية ابن خلدون ، على الرغم من انها غير مألوفة ، لم تكن وحدها قادرة على أن تحث الانسان على أن يتساءل ويسأل المجتمع الذي يحف به ويهز كيانه . واذا ما اخصبت عقلانيته هذه ، فالسبب في ذلك يعود الى أن صاحب المقدمة كان مورطا في الاحداث معنيا بها ، وملتزما بالمعنى التجريبي للفظة[27] . وهكذا ، فان ملاحظة كهذه ، تذكرنا بكل سهولة ، بفكرة كارل ماركس الذي كان يعتقد أن « المسألة المتمثلة في معرفة ما إذا كان هناك داعٍ للاعتراف للفكر الانساني بحقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية ، ولكنها مسألة عملية ... فعلى الانسان أن يبرهن على الحقيقة في الميدان التطبيقي ، أي على الواقع ، وعلى قوة فكره في هذا العالم وذلك كله لصالح عصرنا . فالمناقشة حول حقيقة أو وهمية فكرةٍ[28] تنفصل عن الميدان التطبيقي ، تعد مناقشة متجمدة ، ليس الا» .

ومن شأن مثل هذا التأكيد ، ان يرفع قدر ابن خلدون ويبرز تراثه الفكري . زد على هذا كله ، اننا نستنتج نزاهة كبيرة من خلال هذه الحياة الحافلة بالاحداث التي عاشها ابن خلدون ، وذلك بالرغم من الطيش الصوري الذي اظهرته تقلبات حياته السياسية . فسلوك ابن خلدون وهو يباشر مثلا ، وظيفة قاضي قضاة المالكية سواء في شمال افريقيا أو في مصر ، كان مثاليا . فكان مؤلفنا محتفظا بوقار ونزاهة قلما نجد لهما مثلين في عهده ، بل انهما صفتان كانتا نادرتين للغاية في تلك الفترة التي كانت كما اشرنا اليها آنفا كثيرة التحولات .

---

(27) فالعالم الاجتماعي هو المثقف المفضل في عالم ، ذهنيته مصابة بالتحيز والكذب .. وهذا يعني أن القوة أو شدة لاقة المشاركة التي تربط مثقفا من المثقفين بالعالم المتغير ، تحدد في نفسه اشكال السؤال والتحليل ، ويعني كذلك أن علم الاجتماع هو الشكل الرئيسي لنقد جذري ، يعرف ، دون أي انتماء الى طبقة من الطبقات ، أو الى جماعة من الجماعات ، المعرفة الوحيدة التي يغفل عنها «سوء النية» ، فمثل هذا التعريف الذي يقدمه عالم اجتماعي يعيش في القرن العشرين ، ينطبق بكل تأكيد ، على ابن خلدون . J. Duvignaud, introduction à la sociogie p. 31

(28) IIeme thèse sur Feuerbach ; CF. aussi thèse VIII .

واذا ما استسلم علامتنا لظروف الدهر المذهلة وللمساومات التي غالبا ما كانت مدهشة ، فما ذلك الا لأن الوضع السائد في ذلك الوقت ، كان يحتم عليه ذلك ، وانه لمن المخاطرة بالحياة الا يفعل ذلك . وعلينا أن نضع كل هذه الأمور ، نصب اعيننا ، كي نحاول أن نستفسر عن اسباب وعلل تصرفاته ، ولا ينبغي أبدا أن نضع انفسنا في القرن العشرين .

وانه لمن الخطل والجور أن نحاول نقل مفهومات حديثة ، لم تَبْرُزْ الى الوجود في أوربا الا منذ عشرات السنين الى اطار المغرب العربي الاسلامي في القرن الرابع عشر . والحقيقة ، ان فكرتي « القومية » و « الوطنية » فكرتان جديدتان الى حد ما . فلم يكن لهذين المفهومين أي معنى في عصر ابن خلدون ، لسبب بسيط جدا هو انهما لم يكونا موجودين . ومقابل ذلك ، فانه كان يوجد آنذاك مفهومان يتمثلان في « الخلافة » و « الامة »[29] .

وبالاضافة الى ما سبق ، فان المنافسات القائمة في ذلك العهد ، لم تكن تعني شعوبا باكملها ، بل كانت تخص اشخاصا حريصين كل الحرص على المحافظة على مصالحهم الخاصة ، وعلى توسيع نفوذهم المتداعي .

وعليه ، فانه لا ينبغي أن يتهم ابن خلدون بالخيانة أو بالمكيافيلية . فمن الضروري أن ننظر اليه نظرة جديدة وأن نضعه في المكان والزمان اللذين عاش فيهما . واننا ، ان لم نفعل ذلك ، ضللنا ، وخبطنا خبط عشواء . وانه لمن الواجب أن نعترف بأن مؤلفنا الذي كان لزاما عليه أن يكيف مزاجه حسب كل وضع جديد ، مفكر حاد الذكاء ، رائع المرونة ، ولا ينبغي أن ننسى الشهرة الواسعة التي كان يتمتع بها حيثما حل . فهذه الشهرة تجاوزت حدود المغرب .

وسنحاول الآن تقديم نظرة اجمالية مختصرة عما كان عليه العالم العربي الاسلامي في القرن الرابع عشر ، ليتسنى للقارئ ادراك ما نعرضه من أفكار .

لقد عاش ابن خلدون في عالم متقلب الأوضاع في جميع الميادين . فكان العصر آنذاك ، عصرا أصبحت فيه الحضارة العربية الاسلامية ـ التي سمحت لأروبا

---

(29) Respectivement Vicariat (on dit aussi Khilafat) et Communauté Musulmane .

بالنهضة ـ عاجزة عن أن تخطو خطوة واحدة الى الأمام بل انها اخذت تَتَقَهْقَرُ تَقَهْقُراً ذريعا . فبينما بدأ العالم المسيحي يخرج قليلا من الظلمات التي كان يتخبط فيها ، كانت ازمة العالم العربي الاسلامي بلغت أوجها ، وهكذا ، اصبح هذا العالم العربي الاسلامي مسرحا للانحلال والتجزئة والتفكك وعدم الاستقرار ، والمؤامرات ، الخ ... ولم يكن هذا الوضع المتوتر سائدا في شمال افريقيا فحسب ، بل كان يسود العالم العربي كله .

انها الأزمة الكبرى التي أسالت كثيرا من الحبر . فكانت الفرصة التي اتاحت لعدد كبير من الذين يمتدحون الاستعمار . وبالتالي العنصرية ـ ان يلعنوا العرب ويتهموهم فيما يتهمونهم بأنهم عاجزون عن أن يسيروا شؤونهم بأيديهم محاولين بذلك تبرير الاحتلال الاستعماري للأقطار العربية . أضف الى هذا كله ، ان عدم الاستقرار الذي عرفته بلدان شمال افريقيا في القرن الرابع عشر قد تميز على الخصوص بالمنافسات العنيفة الدامية التي كادت تكون متواصلة بين عناصر الدولة الواحدة . ويعزى عدم الاستقرار هذا الى طبيعة البنيات الداخلية للمجتمعات المغربية كما يُعْزَى كذلك الى عوامل أخرى خارجية .

فانهيار المشرق العربي ، اتاح لأوربا أن تتنظم داخل حدودها ، وأن تحاول فرض سيطرتها الاقتصادية والعسكرية في الخارج بصفة عامة وفي المغرب بصفة خاصة . وانه لعهد جديد لشكل جديد من الحروب الصليبية . فأصبح التجار المسيحيون في كل مكان : في سبتة وفاس ، وفي تلمسان وبجاية ، الخ ....

وهكذا احتكر ذهب السودان الذي ما فتئت ندارته تزداد حدة وأصبح يرسل الى اروبا . ومراعاة لهذا الذهب شق طريق جديد يصل السودان مباشرة بالغرب . وكان على المواطن المغربي الذي يريد الذهاب الى مصر مثلا ، أن يركب سفينة اسبانية أو ايطالية . وبطبيعة الحال ، فان تغيير طريق الذهب لا يعتبر السبب الوحيد الذي أدى الى انسياخ المغرب ، فالاسباب الأخرى مرتبطة بمصير المشرق العربي نفسه ، كما هي متعلقة كذلك بالبنيات الاجتماعية السائدة ، آنذاك في شمال افريقيا .

وكان وجود أوربا بينا كذلك في الميدان العسكري . فالملك اراغون هو الذي

يعين ويراقب بنفسه قادة الميليشيا المسيحيين الذين كانوا في خدمة السلطان الحفصي ، وليس من شأن فوضى [30] كهذه ، أن تحث على التفاؤل خاصة حين يواجه المرء عقلا بمثل هذه القوة ، كعقل ابن خلدون . ولقد واصل العالم العربي الاسلامي في القرن الرابع عشر ، تمزقه في اتجاهات ثلاثة هي الأندلس والمشرق والمغرب .

لنتعرض أولا وقبل كل شيء ، لما كان يجرى في الأندلس . فلم يبق من الفتح العربي في اسبانيا سوى امارة صغيرة جدا هي امارة غرناطة التي اصبحت النصرانية تهددها بدون انقطاع .

واصبحت السلطنة النصرية ملغومة ، ممزقة في الداخل بالذات بسبب الصراعات الأهلية . ولم تحتفظ بوجودها الا بفضل التحالفات العديدة الوقتية . وبالاضافة الى هذا ، فلم تعد سلطنة غرناطة بُعَيْدَ وفاة ابن خلدون سوى ذكرى من الذكريات لأن النصرانية قد اجتاحتها وابتلعتها . وكانت السلطة في المشرق بأيدي الأتراك المسلمين لا بأيدي العرب . وكانت الدولة الحاكمة في مصر هي دولة المماليك الذين استطاعوا أن يوقفوا احتلال المغول الذين قدموا بقيادة جنكيز خان الذي لم يتردد في حرق مدينة بغداد سنة 1258 م بعد أن ارتكب فيها مذبحة شنيعة لم يسبق لها مثيل في التاريخ وكان الوضع في شمال افريقيا ، يبعث كذلك على الحيرة والقلق ولم تعد دولتا المرابطين والموحدين العظيمتان اللتان ازدهر المغرب العربي في ظلهما ، وعرف عصره الذهبي بفضلهما سوى ذكريات ، بل لم تصبحا سوى أضغاث احلام . فنشأت مكانهما دول ثلاثة هي : دولة بني مرين (المغرب الأقصى حاليا) ، ودولة بني عبد الواد (بلاد الجزائر حاليا باستثناء قسم من اقليم قسنطينة) ، وأخيرا الدولة الحفصية (بلاد تونس حاليا ، يضاف اليها ، جزء من الاقليم القسنطيني) . وكانت هذه الدول في حروب مستمرة فيما بينها . فكانت كل واحدة منها تحاول أن تعيد بناء المغرب الكبير ، غير انه لأسباب داخلية ، وأخرى خارجية لم يستطع واحد من ملوك هذه الدول أن يحقق مشروعه . ومن ثم ، امتازت هذه المنطقة بعدم استقرار هذه

---

(30) ان هذه الفوضى مردها أساسا الى انهيار السلطة المركزية أولا في المشرق ، ثم في المغرب نفسه ، وبناءً على ذلك ، فقد كان ضعف هذه المنطقة الاخيرة ، النتيجة الطبيعية لبعض البنيات المتعلقة بنمط المجتمع المغربي نفسه في ذلك العهد . ولايمكن أن يكون هناك تفسير مرض لهذا الضعف ، الا بادخال الوزن المتعلق بعملية تفكك المشرق الذي كان يسيطر على الكل .

الـدول ، وهـو عـدم الاستقرار الـذي أدى بـابن خلـدون الى أن يعتزل في قلعـة أولاد سلامة طيلـة اربع سنوات « ليتبين الوضع » . وكانت الحـالـة قـد بلغت من الغموض والتعقد مبلغا جعل سلطة كل سلطان موضع معارضات مستمرة ، بل معارضات دامية احيانا .

وكان الأمراء العـديـدون يتحينون الفرص المؤاتيـة ليستولـوا على الحكم . ومن أجـل بلـوغ اهـدافهم ، فـانهم لم يترددوا حتى في قتـل آبـائهم واشقـائهم . وبمـا ان كل سلطان كان له حوالي عشرة أولاد ، فانه يمكن لنا أن نتخيل كل التعقيـدات الأخرى التي من شأنها أن تبرز الى الوجود اذ ان هؤلاء الابناء ليسوا من أم واحدة . ووضعيـة كهذه ، لم تخدم غالبا الا مصلحـة الوزراء الـذين كانوا يسـاهمون في تنظيم الـدسـائس والمؤامرات[31] .

ففي هذه البنية المأساويـة ، عـاش ابن خلـدون . واننـا إذا مـا آخـذنـاه على « عدم وفائه » ، « ومكره » ، « وانتهازيته » ، نكون مخالفين للفطرة السليمـة وللواقع الذي حاولنا أن نبرز خطوطه الرئيسية . وانه يمكن لنـا أن نؤكـد كل التـأكيـد ، ان ابن خلدون اذا ما بدا لنا متقلبا تجاه السلاطين والامراء المتعددين الذين خدمهم ، فما ذلك ، الا سعيا منه ـ ضمنيا أو صراحة ـ لاعادة بناء المغرب العربي الكبير الـذي كان عزيزا عليه . ومع ذلك كله ، أفلم يمتـدح ، بحق أولئـك الملوك الاقويـاء الـداعين الى الـوحـدة ؟ فقراءة المقـدمـة قراءة جيـدة ستـؤدي ، دون ريب بصـاحبهـا الى هــذا الاستنتـاج . ولم يـدل بـالآراء الكيفيـة والسخيفـة التي أشـار اليهـا مفسرون غربيـون فحسب ، بل أدلى بها كذلك مفسرون مسلمون من أمثال محمد عبد الله عنان[32] وطـه حسين[33] . ويمكن ادراك موقفهم جميعـا ، اذا عرفنـا أن حيـاة ابن خلـدون الحـافلـة بالاحداث والتقلبـات ، لم توضع في سيـاقهـا التـاريخي . وعلى عكس هؤلاء جميعـا ،

---

(31) CF. la Chronologie des dynasties Arabo-Musulmanes, placée à la fin de notre travail . (التسلسل الزمني للدول العربية الاسلامية الوارد في نهاية عملنا) .

(32) CF. MA, Enan, Ibn Khaldoun, his and work, Lahore 1941 .

(33) CF. T. Houssein, Etude Analytique et Critique de la Philisophie Sociale d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917 .

فاننـا نجـد فرانز روزنثـال[34] (Franz Rosenthal) الـذي هو من بين المؤلفين القلائل الذين استطاعوا أن يفهموا ابن خلدون فهما جيدا . ففرانز روزنثال ينظر اليـه نظرة موضوعية جعلته يؤكد أن ابن خلدون ظل طيلة حيـاتـه « يحنّ الى شمال افريقيـا ، مسقــط رأســه حنينـا صـادقـا عميقـا » ، ونحن بطبيعــة الحــال ، نرى مـا يراه فرانز روزنثال .

(34) (الفصل الثاني من عملنا) . . CF. Chap. II de notre travail

الفصل الثاني

الآثـــار

سبـق ابن خلــدون عصره بكثير . فلم يصمم ولم ينجـز واحــد من أسلافه أو من معاصريه آثارا ذات أهمية مماثلة ..

ف. مونتاي (V. Monteil)

حين يظهر في العالم عبقري حقيقي ، فـانـه يمتـاز بهـذه العلامـة : جميع الاغبياء يثورون عليه .

فريرون (Fréron)

الآثـــار

يعرف ابن خلـدون خـــاصـــة كمـؤلف للمقـــدمـــة أو للمعلـومـــات التمهيدية[1] (Prolégomènes) . ويشكل هذا المؤلف تمهيدا ضخما لآثاره كلها التي تحمل عنوان « كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطـان الأكبر » . وبـاختصـار فـان كتـاب العبر يترجم على العمـوم « بتاريخ عام » . وينطوي هذا الانتاج الضخم بالاضافة الى المقدمة على مجلدات ستة وأشهرها يتناول بالبحث تاريخ البربر .

وقد صنف ابن خلـدون كـذلـك كتب منـاسبـات عـددهـا خمسة وهي شرح قصيـدة لابن الخطيب[2] حـول أصـول الفقـه ، وشرح البردة (قصيـدة دينيـة) . وملخصـات في المنطق ، وكتـاب في الارتمـاطيقي ، وشرح لبـاب المحصل لفخر الـدين الرازي . وقد كتب ايضا ملخصات عديدة حول مؤلفات ابن رشد[3] .

ومؤلفات « شبابه » هـذه كلهـا قـد حصرهـا ابن الخطيب في كتـابـه المتعلق بتـاريخ غرنـاطـة (الاحـاطـة في اخبـار غرنـاطـة) والـذي انتهى من تـأليفـه سنـة 1364 م[4] .

وعلينا أن نضيف الى هذا كله مؤلفا آخر حول علم الاجتماع الديني وهو شفـاء

---

(1) سنستخدم من الآن فصاعدا كلمة «المقدمة» .

(2) ابن الخطيب (1313 ـ 1374) : هو مؤلف «الاحاطة في اخبار غرناطة» بوجه خاص . وينبغي أن نميز بينه وبين الامام الخطيب المعروف بالفيلسوف فخر الدين الرازي الذي يتحدث عنه ابن خلدون في المقدمة .

(3) ابن رشد (1126 ـ 1198) : طبيب وفيلسوف اندلسي تطـايرت شهرتـه عبر الافـاق واشتهر على وجـه الخصوص بالشروح التي وضعها ارسطو . والحقيقة انه تخطى فكر ارسطو نفسه .

(4) ويذكر المقري النص المشار اليه في نفح الطبيب ، ج 4 ، ص2 .

السائل في تهذيب المسائل[5] الذي اكتشفه أخيرا العلامة المغربي محمد ابن تاويت الطنجي الاختصاصي في الدراسات حول ابن خلدون . ويجدر بنا أخيرا أن نضيف الى هذه المؤلفات جميعها ترجمة ذاتية هي (التعريف بابن خلدون)[6] .

ويوجد كتاب العبر حاليا في طبعات عديدة باللغة العربية . ويشتمل على سبعة مجلدات . وتم طبع كتاب العبر لأول مرة سنة 1857 م بعناية العلامة المصري نصر الهوريني (طبعة بولاق) واعتمد في اخراجه على نسخة مخطوطة بفاس[7] .

وتتضمن الطبعة الأولى فقرة أخرى كانت مدرجة في مخطوطة تونس التي أهداها ابن خلدون نفسه الى السلطان ابي العباس سنة 1382 قبل أن يغادر المغرب[8] نهائيا .

ونسخة فاس هي التي كانت الأصل الذي نقلت عليه النسخ الموجودة في مكاتب برلين وميونيخ ، ولننغراد ، وفلورنس ، وأكسفورد ، وباريس وميلان ، الخ ... وعلى كل حال فان ابن خلدون قد عني بتنقيح كتابه وتهذيبه والزيادة فيه بعد اهداء نسخة من كتابه الى جامع القرويين . وكان أول من قام بنشر المقدمة في أروبا ، المستشرق الفرنسي إتيان كاترمير (Etienne Quatremère) . وظهرت المقدمة في باريس سنة 1858 م ضمن مقتطفات من مخطوطات المكتبة الامبراطورية . وقد اعتمد في طبعها على اربعة مخطوطات ميز بينها بالأحرف التالية : (أ - ب - جـ - د) وصدرت ثلاثة مخطوطات منها من المكتبة الوطنية ، اما المخطوطة الرابعة فصدرت من ميونيخ .

ولا تتضمن طبعة كاترمير بالديباجة فقرة الاهداء التي وردت في طبعة بولاق . وهي فضلا عن ذلك ، تفتقر الى الفقرة الثانية من الفصل الثاني ، غير انها

---

(5) شفاء السائل في تهذيب المسائل ، اسطنبول 1958 ص160 .

(6) نشره محمد تاويت الطنجي بالقاهرة سنة 1951 .

(7) لم يبق من بين المجلدات السبعة التي وجهها ابن خلدون الى جامعة القرويين الا ثلاثة في حالة يرثى لها : اثنان منها بكتابة مغربية وتحتوي على كلمات أغان بالعربية الدارجة . ويحمل المخطوط اهداء كتبه المؤلف كا يحمل تاريخ 799 - 1397 .

(8) ضاع هذا المخطوط من تونس . فهو اذن بكل تأكيد موجود بمصر .

تنطوي على حوالي خمسين صفحة اضافية تكاد تكون قد وردت كلها في المجلد الثالث الخاص بسيولوجية المعرفة .

وانه ليمكن لنا كذلك أن نشير الى طبعات عديدة أخرى عنيت باخراج كتاب العبر باجزائه كلها أو باخراج المجلد الأول ، اعني المقدمة فقط . ويمكن لنا أن نذكر من بين هذه الطبعات :

1 ـ الطبعة اللبنانية للبستاني والتي صدرت برعاية رشيد عطية وعبد الله البستاني . واعتمد في نشرها على نسخة بولاق . وهي **مصوتة** كلها لذا جاءت فياضة بالخطإ . ونلاحظ فيها كذلك حذف كثير من الكلمات وحتى بعض الجمل باكملها .

2 ـ طبعة مصطفى محمد (المكتبة التجارية المصرية) : اعتمد فيها على نسخة البستاني . ومن المزعوم انها نقحت واعيد فيها النظر تبعا لبعض المخطوطات ولكنها في الواقع ، ليست سوى « ليم » طبعة البستاني .

3 ـ طبعة خشاب المصرية التي صدرت بعناية عمر الخشاب بالاعتماد على طبعة بولاق . ولا تتميز عن هذه الاخيرة الا بترتيب الفصول ويوجد بها التعريف بابن خلدون .

4 ـ طبعة مصطفى فهمي (مطبعة الرقي ـ مصر) التي اعتمد فيها على الطبعة المذكورة آنفا . لذا يعثر المرء فيها على عدة اخطاء . والى جانب ذلك كله ، يلاحظ فيها نقل بعض الفقرات من موضع الى آخر ، وذلك دون أي مبرر .

5 ـ طبعة دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1956 . وقد صدرت بالاعتماد على طبعة بولاق . وتتضمن كل اجزاء كتاب العبر . وتتميز عن سابقاتها بحسن عرضها من ناحيتي التجليد والطباعة . وعوضا عن ذلك فانها مصوتة جزئيا وتدعي (دون ذكر أي مرجع) أنها استعملت « النسخ النادرة » « وجندت الصفوة المباركة » من الباحثين والمؤرخين . وفي الواقع فانها ليست سوى اعادة نشر ما أصدرته ونشرته المطبعة الأدبية ببيروت سنة 1879 استنادا على طبعة بولاق ، وهي محشوة بالاخطاء ومليئة بالتأويلات المزيفة .

6 ـ واخيرا ، هناك طبعة العالم الاجتماعي المصري علي عبد الواحد وافي (في

اربعة اجزاء ـ القاهرة 1957ـ1962) ويبدو انها ملخص طبعتي بولاق وكاترمير[9] .

وترجمت المقدمة الى لغات هي : التركية ، والفرنسية والانجليزية ـ والبرتغالية . وانجزت أول ترجمة للمقدمة باللغة التركية . وقد انجزها بيري زاده أفندي (Péri Zade Effendi) (1674ـ1749) ولم تشتمل الا على الفصول الخمسة الاولى ولم ينجز بولاق (مصر) طبع المخطوطة التي انتهى منها عام 1732 الا في سنة 1857 . وجاء تركي آخر واسمه جيفدت أفندي (Djevdet Effendi) (1822ـ1895) . وكان مؤرخا رسميا لدى السلطان . فاتم مهمة الأول سنة 1860 . وكانت ترجمة جيفدت أفندي مقرونة بعدد من الشروح والتعليقات التي توضح فكر ابن خلدون . ويبدو أن الترجمة التركية قد اعتمد فيها على عدد المخطوطات ويمكن أن تعتبر ترجمة تامة إذ الفقرات الاحدى عشرة الواردة مثلا ، في طبعة كاترمير والتي افتقرت اليها طبعة بولاق (الطبعة العربية) كلها توجد بها . وقد اتاحت ترجمة المقدمة الى اللغة التركية تعميم ونشر الفكر الخلدوني لدى كل الشعوب الناطقة بهذه اللغة .

ولم يضطلع المستشرق الفرنسي البارون وليام ماك غوكين دي سلان : (William Mac Guckin de Salane) الذي هو عضو في المعهد بترجمة المقدمة فقط ، ولكنه ترجم كذلك الى الفرنسية تاريخ البربر . وظهرت الاجزاء الثلاثة تباعا في الفترة ما بين 1862 و 1868 . وكانت تحمل العنوان التالي«معلومات ابن خلدون التهيدية والتاريخية» . وظلت هذه الترجمة المذكورة والتي أخذ الناس ينتحلونها في جميع الامكنة ، طيلة حوالي قرن ، تثير ، دون مبرر ، اعجاب عدد من المؤلفين حتى أن احدهم نعتها بانها « رائعة »[10] . وفي الواقع ، فانها بعيدة كل البعد عن ان تكون ترجمة عِلْمِيَّةً لأن صاحبها استخدم فيها الاسلوب المفخم وجعل منها ترجمة غير امينة .

وهذا ما دفع فنسان مونتاي (Vincent Monteil) الى أن يقوم بترجمة أخرى بالفرنسية وذلك برعاية اليونيسكو . وكتب مونتاي بصدد ترجمة دي سلان ما يلي :

---

(9) ينصح ف . مونتاي «بأنه ينبغي أن ننتظر نشر الطبعة النقدية التي شرع فيها العلامة تاويت الطنجي ، عن انواع (المقدمة) وعن جميع المخطوطات المعروفة قبل اصدار الحكم النهائي في قيمة الطبعات .»

(10) يقول اميل فليكس غوتيي في كتابه : (Le Passé de l'Afrique du Nord, Payot, paris 1964) : «ان البارون دي سلان الذي ترجم ابن خلدون ، قد قام بعمل رائع ينبغي أن نعترف به اعترافا ينبع من الأعماق» . وعلينا أن نلاحظ أَنَّهُ أَدْلَى بهذا الرأي وهو غير متضلع من اللغة العربية .

« مضى عليها قرن باكمله ، وأصبحت تغضناتها عديدة . فالمضمون يعاني آثار البون الذي يفصل ، عن غير قصد ، بين المترجم وموضوعه ... فترجمته الفرنسية ... لم تعد تتماشى مع المعايير المستلزمة اليوم في هذا الميدان »[11] وانجزت الترجمة الفرنسية الجديدة كسابقتها في ثلاثة أجزاء بعنوان : مقالات في التاريخ العام ، وبعنوان فرعي هو : المقدمة . وقد ظهرت الاجزاء الثلاثة في بيروت في الفترة ما بين 1862 و 1968 . وقد مهد مونتاي لترجمته بمدخل هام وضمنها فهارس عديدة وزانها برسوم وخريطة للعالم الاسلامي في القرن الرابع عشر .

فجاء النص ذاته واضحا كل الوضوح ، محتفظا باصالته وروعته . وكان مرفوقا بتعليقات إيضاحية تضع المقدمة في متناول القراء جميعهم . وبالرغم من أن هذا المستشرق بذل ، طيلة سنوات عديدة ، جهودا كبيرة وخليقة بالثناء ، فانه يؤكد لنا بكل تواضع أن الترجمة الانجليزية التي انجزها فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) ترجمة علمية تفوق ترجمته الفرنسية ، موضحا أن عمله لا يهدف الى تلبية رغبات الاختصاصيين فحسب بل يرمي الى « أن يثير اهتمام اكبر عدد ممكن من القراء »[12] .

ومما لاشك فيه ، ان اروع ترجمة للمقدمة ، هي تلك التي انجزها فرانز روزنتال ، رئيس قسم اللغات السامية بجامعة يال Yale (الولايات المتحدة) . وقد نشرت بنيويورك سنة 1958 . وجاءت مرفوقة بمقدمة وبفهرسة وضعها والتر ـ ج ـ فيشال (Walter J. Fischel) بجامعة كلفورنيا في اثنين وعشرين صفحة ؛ ويمكن للمرء من خلال الترجمة ذاتها أن يستشف البون الشاسع القائم بينها وبين ترجمة دي سلان . ويمكن لسببين ، تفسير هذا الفرق الكبير ، فهناك من جهة ، ارادة فرانز روزنتال المتمثلة في محاولة تقريب فكر ابن خلدون للافهام ، الأمر الذي جعله يعمد الى تجزئة الجمل الطويلة . وهناك ، من جهة أخرى ، حرصه الشديد على الدقة في التحليل . وباختصار ، فان ترجمة روزنتال جاءت متوفرة على الدقة والوضوح اللذين عوضت بهما ما فقدته من اناقة الاسلوب . ومهما يكن من أمر فان هذه الترجمة تمثل حقا مساهمة من أعظم المساهمات واخصبها في الدراسات التي اقيمت عن ابن

(11) V. Monteil, Discours Sur l'Histoire Universelle, XXXVI – VII .

(12) نفس المصدر ، ص– Ibid, XXXVII

خلدون . وقال فنسان مونتاي كذلك : ان ترجمة فرانز روزنثال هي «دوما قريبة من النص فتصبح في الحالات المتنازع عليها ترجمة حرفية متبوعة بشرح للنص وكل هذه الامور تدخل في باب الدقة التي تعلي من شأن المؤلف »[13] . زد على ذلك كله ، ان ترجمة روزنثال التي ظهرت بعنوان المقدمة أو مدخل الى الى التاريخ» (The Muqaddimah, on Introduction to History) اضطرته الى الاعتماد على ثمانية عشر مخطوطة واجبرته كذلك على أن يسافر هو وابنته الى عدة بلدان ، والى تركيا خاصة . واخيرا ، فانه يمكن لنا أيضا أن نلاحظ ان هناك ترجمة رابعة للمقدمة ظهرت بقلم ج. خوري (José Khoury) ، وهو برازيلي من أصل لبناني . وانجزت هذه الترجمة بالبرتغالية وظهرت سنة 1958 بساو باولو ، بعنوان : المعلومات التمهيدية (Os Prolegômenos) وقد استخدم المؤلف كلا من النص العربي وترجمة دي سلان .

☆ ☆ ☆

وقد ختم ابن خلدون الجزء الأول من كتاب العبر ، اعني المقدمة بهذه الالفاظ :

« اتممت هذا الجزء الأول ، المشتمل على المقدمة ، بالوضع والتأليف ، قبل التنقيح والتهذيب ، في مدة خمسة اشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة . ثم نقحته بعد ذلك وهذبته ، وألحقت به تواريخ الأمم ، كما ذكرت في أوله وشرطته »[14] . ولا ينبغي أن تذهلنا هذه المدة التي تبدو قصيرة الى حد ما ، اذ نحن نعلم علم اليقين ان ابن خلدون أوى الى قلعة اولاد سلامة منذ سنة 1375 م . فيكون اذن قد مضى سنتين على الأقل وهو يفكر في اشكاليته ويدوّن أفكاره .

وبعد أن أتى على نهاية هذا العمل التمهيدي الهام ، انتقل مؤلفنا الى عملية التحرير التي استغرقت كما يؤكد لنا هو بنفسه خمسة أشهر . وسيزداد شرحنا دقة ووضوحا ، حين نعلم أن ابن خلدون ، كما جاء على لسان معاصره وصديقه ابن الخطيب ، كان « سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ... مفخر من مفاخر

---

(13) نفس المصدر ، ص11 م .

(14) المقدمة ، ص1129 ـ المقدمة : الطبعة الثانية ، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت (المترجم)

التخوم المغربية »[15] . وقصارى القول ، ان ابن الخطيب يخبرنا بأن صديقه « مكتبة متنقلة » . فلا يحتاج رجل ذو علم غزير وعقل واسع الأفق الى البحث الطويل الرتيب في المؤلفات ـ فلقد كان كل شيء راسخا في ذهنه . واكثر من ذلك كله ، فان الموضوع الذي كان يشغل باله ويشد بالبابه ، مبتكر وجديد فما كان يمكن لعقل أن يطرق بابه سوى عقل ابن خلدون . فالبحث في المؤلفات ، قد حدث فيما بعد ، أي عندما غادر ابن خلدون القلعة متوجها الى تونس ، اذ هو نفسه يؤكد كذلك انه نقح وهذب المقدمة .

ومهما يكن من أمر ، فان كتاب العبر ، مؤلف ضخم وشامل ، لأنه فضلا عن انه يتناول بالبحث الجغرافية الطبيعية ، والجغرافية البشرية والسياسة ، والاقتصاد السياسي ، والبيان ، والتربية ، والكيمياء القديمة ، والسحر ، والفقه ، والفنون والصنائع ، والأدب ، والعلوم اللسانية ، والجبر ، والهندسة ، والطب ، والفن المعماري ، وتنظيم المدن ، والفلاحة ، والفن العسكري ، وعلم الكلام الخ .... فانه يرمي الى استعراض نتائج تاريخ كل الأمم مع تحليل نقدي يفسر كيفيات واقعات العمران وأسبابها .

والواقع ان هذا المؤلف الضخم الذي يبدو غير منسجم ، ينطوي على طابع واضح من الوحدة والانسجام ، غير ان بعض المؤلفين ينكرون في أغلب الاحيان هذه الوحدة وذاك الانسجام ، لأنهم يزعمون أنه يوجد فرق كبير بين الجزء الأول أي المقدمة التي تعد اساسا عملا تركيبيا وبين اجزاء التاريخ الستة الاخرى التي كتبت بطريقة تحليلية .

ويطبق ابن خلدون ، في المقدمة ، قواعد المنهج الذي ابتكره والذي لا يمكن حاليا ، لأي عالم اجتماعي ولا لأي مؤرخ أن ينكره . ولكن مؤلفنا لا يظهر في الجزء المخصص للتاريخ أي انقطاع صريح بالنسبة لمجموع المؤرخين الرسميين الذين سبقوه .

وفي الواقع ، فان ابن خلدون يكدس الواقعات المتشابهة والسلاسل

---

(15) أورد المقري هذا النص في نفح الطيب . ج4 ـ ص6 .

اللامتناهية من الحوادث ، ومدونات الدول والملوك ، الخ .... وباختصار ، فان الأمر يتعلق اساسا بسرد الوقائع التاريخية المبنيـة على التجميع . وبـدلا من ان يـأخـذ ابن خلدون بعين الاعتبار عصرا معينا ويقوم بدراسته دراسة مجملة لينتقل ، فيما بعـد ، الى عصر آخر ، فانـه يصف واقعـة أولى فثـانيـة فثـالثـة الخ .... وذلـك دون أن يكترث للعلاقات القائمة بين كل هذه الواقعات . لـذا كانت بعض الواقعـات مكررة ممـا يجعل مطالعة مثل هـذه الكتب مملـة قليلا مـا . فكثرت في المقـدمـة سلاسل النسب والسير والمعارك .

ومع ذلك ، فان كان المنهج المستخدم في الجزء التاريخي دون المنهج المستعمل في المقدمة ، فـان الانفصـال بين المنهجين ليس في الواقع الا صوريـا . وبـالفعل فـان التاريخ الذي يقدمه لنا ابن خلدون له كثير من المبررات لأن العهود التي يصفها لنـا لا يمكن ادراكها الا بحسب المعرفة الـدقيقـة للتحولات السريعـة والمتواصلـة التي تطرأ على الجماعات السياسية التي لا تعد ولا تحصى . وبالاضافة الى هذا كله ، فان استخدام سلاسل النسب لا ينطوي على مغالطة تاريخية اذ انه يلبي حاجة أكيدة لأن العصبية القبلية حادة للغـايـة من جهـة ، ولان الأمراء كانوا من جهـة أخرى ، مولعين بـذكر اسلافهم ذوي الاعتبـار والهيبـة ، سـواء كان هـؤلاء الاسـلاف شخصيـات مفترضـة أو شخصيـات حقيقيـة . وممـا لاريب فيـه ان ابن خلـدون كان يود ، حين كتب الجـزء التاريخي من مؤلفه ، أن يوضح بالامثلة العديدة والغنية كل تلك العروض التركيبية التي تنطوي عليها المقدمة . ويعترف دي سلان بأن المنهج الذي استعمله ابن خلـدون في الجزء المتعلق أسـاسـا ، بـالتـاريخ : « قـد اسفر عن التحرر من تسلسل الاحـداث تسلسلا تاريخيا ومكن من نقل حلقاته أو دوله ، وعلى أي حال ، فان الحلقات بقيت على حـالهـا وانـه بتغيير الترتيب يمكن لكل حلقـة أن تفحص بسهولـة أكثر ، وتـدرس دراسة جيدة »[16] .

ويضيف دي سـلان قـائـلا : « ان المـوضـوع الـذي كان على ابن خلـدون أن يعـالجـه قـد فرض تصميـه عليـه فرضـا لأن كثيرا من الـدول كانت معـاصرة بعضهـا لبعض »[17] .

---

(16) De Slane In Histoire des Berdères, T.I.P. VII.

(17) De Slane In Histoire des Berbères, T.I.P. IX.

ومن هنا يجب أن تحتل المقدمة المكانة المرموقة من كتاب العبر . ثم ان ابن خلدون ، حين بدأ بكتابة المقدمة كان قد اجمل سلفا الوقائع التاريخية . وعلاوة على ذلك ، فان كل الذين يطالعون مطالعة دقيقة تاريخ البربر ، بوسعهم أن يلاحظوا أن المنهج التركيبي المستخدم في المقدمة ، موجود فيه جزئيا . والواقع ، ان مؤلفنا ، قبل أن يتتبع دولة أو مجتمعا ما بالدرس والتحليل ، يقدم لنا التعليمات العامة والتركيبية التي تتيح لنا فهم النص ذاته على نطاق واسع .

ان جوهر ما كتبه مؤرخو المغرب المعاصرون عن المغرب القروسطي ، مقتبس من تاريخ البربر . فان عملهم كان من السهولة بحيث ان كل مثال مستمد من المؤلفات التاريخية المحضة ، له مكانه في الفكرة العامة التي تناسبه والتي قد عرضت في المقدمة . وعليه ، فان التنافر غير حقيقي بل انه وهمي . وفي الحقيقة ، فان هناك وحدة حقيقية قائمة بين المقدمة والأجزاء الأخرى ، بحيث ان كل من يريد أن يتشرب الفكر الخلدوني يجد لزاما عليه أن ينظر الى العناصر ككل متماسك .

وبما ان المقدمة ، تعد ، بلامراء ، الجزء الاساسي من كتاب العبر فعلينا أن نحاول عرض تصميها الذي سيسمح لنا بأن نكون فكرة عن المنهج الذي سنتناول فيما بعد ، تحليله . فالبنية الداخلية لهذا التصميم واضحة ووافية ، في آن واحد لأن الاجزاء المختلفة كلها تتعاقب تعاقبا رشيقا ومنطقيا .

ويبدأ ابن خلدون المقدمة بتهميد يحمد فيه الله مجاراة لمن سبقه ، فالتضرع الى الله عادة استعملها كثير من المؤرخين العرب سواء كانوا رسميين أو غير ذلك وهناك ، بعد التمهيد ، فاتحة تحتوي على تعليمات تمهيدية خاصة بتعريف التاريخ .

ويلي التمهيد ، مقدمة تتناول بالبحث التاريخ بطريقة أدق . والكتاب نفسه يتألف من ستة فصول أو أقسام .

ويتضمن القسم الأول نظرة وجيزة عن العمران بمعناه الواسع وهذا القسم بدوره مجزأ الى ستة أجزاء أو اقسام فرعية ، غايتها تحديد المستويات المختلفة التي يريد ابن خلدون من خلالها أن يحدد مادة المقدمة التي هي : العمران . وقد سمى البارون دي سلان هذه الأقسام الفرعية « مقالات تمهيدية » اما فنسان مونتاي ، فقد اكتفى بأن يقرنها بأرقام رومانية .

وليست المقالة الأولى سوى مقدمة جديدة (لكنها سريعة) تتعلق بتعريف التاريخ على اعتبار انه علم ، اما الثانية فمتعلقة بالجغرافية العامة .

- وتعالج الثالثة نظرية المناخ .

- وتتعرض الرابعة الى علم الحمية النفساني والاجتماعي .

- وتعالج المقالة الخامسة قضية تأثير المناخ على سلوك الجماعات البشرية

- وأخيرا ، فان المقالة السادسة تحلل الظاهرة الحلمية والسحرية والدينية الخ .....

وخصص الفصل الثاني لدراسة مقارنة بين طريقتي الحياة المتمثلتين في : العمران البدوي والعمران الحضري ، غير ان المؤلف ينوه بالعمران البدوي ، اما العمران الحضري ، فلا يرد ذكره إلا لالقاء ضوء على العمران البدوي . فالبادية تعتبر ، في آن واحد ، الميدان الجغرافي ، والاقتصادي والاجتماعي والديموغرافي والنفساني . فهي اذن الميدان الذي يسمح بأن يدرس فيه العمران من كل جوانبه ، وفي شكله البدائي الأول ، ونجد في هذا الفصل تحاليل اثنوغرافية حقيقية . فهذا الفصل عبارة عن دراسة خاصة بنفسانية الشعوب . ولقد تصدى ابن خلدون لذكر مفهوم العصبية لأول مرة ، بعد أن تناول البادية بالبحث والدرس واستعمل فيما بعد مفهوم العصبية(18) اكثر من خمسمائة مرة .

والفصل الثالث عبارة عن سسيولوجية سياسية لأنه بالاضافة الى السلطة الزمنية والسلطة الروحية اللتين يعالجها ، فانه يتطرق الى تعاقب الدول والحكومات وهلم جرا . ففي هذا الفصل ، يرد لأول مرة ذكر مفهوم الملك . ويبين لنا ابن خلدون في هذا الفصل خاصة كيف يتوصل الى تأسيس دولة كما يبين لنا كيفيات وأسباب انهيار وزوال الدولة فيما بَعْدُ ، بَعْدَ أن اكتسبت ثروة كبيرة ، وعرفت تطورا عظيما . فهو ، في هذا الفصل ، يصوغ قوانين الدنياميكا الاجتماعية . وأهم ما جاء في هذا الفصل ، مخصص لتحليل البلدان العربية الاسلامية عامة والمغربية خاصة .

---

(18) ترجم دي سلان العصبية «بروح الجماعة» وترجمها ف . مونتاي «بالذهنية العشائرية» .

ويتناول الفصل الرابع دراسة الاجتماع الحضري ، ففيه يبحث ابن خلدون في مختلف ظاهرات العمران الحضري ويدرس على وجه الخصوص الواقعات المتعلقة بالمدينة . وفيه يتطرق الى دراسة مفهوم التحضر من جميع جوانبه . ويتصدى لتحليله تحليلا مفصلا . وهذا يشكل مستوى هاما جدا من مستويات المقدمة ، لأنه ينطوي على عروض دقيقة حول المدن . فالتحليل تحليل مقارن ، يدخل مسألة تبدل الاعمار التي تحتل فيه مكانة مرموقة .

وخصص الفصل الخامس للاقتصاد السياسي ، بل لسسيولوجية الاقتصاد .

فابن خلدون يعرض خاصة مختلف وسائل كسب الرزق ، ومختلف النشاطات الاقتصادية التي يمارسها الناس . وتكاد هذه التحاليل الاقتصادية كلها تتعلق بالحياة في المدينة . وقد جاء بسط الاقتصاد البدوي في الفصل الثاني الخاص بالحياة في البادية .

ويتصدى في هذا الفصل على الخصوص ، لدراسة ظاهرات الاسعار ونقص القيمة النقدية ومصادر الثروة ، وفيه يتحدث عن التمييز بين قيمة الاستعمال ، وقيمة التبادل ، والتمييز بين هاتين القيمتين يشكل نظرية تعد حجر الزاوية للاقتصاد الماركسي . واخيرا ، فانه يقدم لنا في هذا الفصل نفسانية اقتصادية ، وتصنيفا للحرف والمهن دون أن يهمل تقديم ديناميكا التقانة .

اما الفصل السادس والاخير من المقدمة ، فانه يتعلق بالعلوم والمعرفة ، بوجه عام . فهو يشكل سسيولوجية المعرفة ، بكل معنى هذه العبارة . ويرمي هذا الفصل الى استعراض النتائج الشاملة التي احرزت عليها معرفة الانسان ، وانه لأهم فصل اذ انه يشغل الجزء الثالث كله من المقدمة .

ويقدم ابن خلدون كتابه بالجمل التالية : « فأنشأت في التاريخ كتابا ... وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة وأسلوبا . وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من ابوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف

على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك »[19] .

ويطابق هذا التقديم كل ما بسطناه مطابقة تامة . ولم يأت ترتيب المسائل التي عالجها ابن خلدون اعتباطا ، بل جاء موافقا لمنطق دقيق وتطوري . وفضلا عن ذلك ، فان الكتاب يشتمل على تحليل للحضارة العربية الاسلامية عامة ، وحضارة المغرب العربي في القرون الوسطى خاصة .

ويؤكد لنا ذلك ابن خلدون نفسه حين يقول « فأنشأت في التاريخ كتابا .... وبنيته على اخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الاعصار ، وملأوا اكناف النواحي منه والامصار ... وهم العرب والبربر ؛ إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما ، وطال فيه على الاحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما ، ولا يعرف أهله من اجيال الادميين سواهما[20] . فهذا كلام يحتوي على ايضاح ذي أهمية كبرى ، اذ انه يسمح لنا بأن نفند بكل سهولة الطابع الشمولي المزعوم لآثار ابن خلدون . وهو ذلك الطابع الذي يتحدث عنه بعض المؤلفين وعلى رأسهم غاستون بثول ، فكان يجب ـ بحق ـ ان يوجه اللوم الناتج عن « الشمولية » الى كثير من المؤلفين الأروبيين الذين لم تكن الخلاصات العامة لمؤلفاتهم سوى عبارة عن استقراءات مصدرها الرئيسي يتمثل في دراسة الظروف الاجتماعية والتاريخية لبلدانهم . وعلى كل حال فان استخلاص نتائج موالية للشمولية ، تتطلب أولا دراسة كل بلدان العالم في جميع العصور ويجب أن تكون هذه الدراسة بطريقة نظامية . ولم يقدم ولن يقدم على مثل هذا العمل أي عالم من العلماء .

فهذا يفترض من جهة ، أن يتعاون جميع الاقطاب في العلوم الانسانية تعاونا حقيقيا ، كما يفترض من جهة أخرى ، معرفة تامة بهذه العلوم ، غير اننا لا نزال بعيدين كل البعد عن ذلك . فحين يؤكد كلود ليفي شتراوس (Claude Levi Strauss) مثلا انه ضبط علم الانسان اعني علما انسانيا تركيبيا ، يشتمل على كل المعرفة الانسانية فانه لم يعرض في الحقيقة الا مهزلة ونظرة خيالية ، لأنه لا يعتمد في تحاليله البنيوية الا على بعض القبائل الهندية الامريكية ، وفضلا عن ذلك ، فليست له

---

(19) المقدمة ، ص6 .

(20) المقدمة ، ص6، نذكر بأن المقدمة المستخدمة هي التي طبعت على مطابع دار الكتاب اللبناني بيروت ط. 2 (المترجم)

خبرة ودراية بكل المعارف الخاصة بالعلوم الانسانية . ولا يمكن له بمفرده أن يتضلع منها جميعا . ويمكن أن نوجه مثل هذه الملاحظات الى كل اولئك الذين حاولُوا أن يعرضوا علينا انظمة اجتماعية شاملة ، سواء تعلقت هذه الانظمة بظاهرة اجتماعية وحيدة أو بكل الظاهرات الاجتماعية . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يمكن تصور وحدة علم الانسان الا اذا كانت مختلف المواد الخاصة مرتبطة بعضها ببعض . واذا كان هذا الربط نفسه مقيدا بظروف مكانية زمانية معينة . وفي الواقع فانه من المحتمل جدا أن يصبح باطلا كل تنبؤ أو قانون يرتبط بواقعة من الواقعات الاجتماعية المنطبقة على مجموعة خاصة في زمن معين ، اذا نقل الى مكان آخر والى ظروف أخرى . فيجب أن تحتل الحتمية « السببية » محل الحتمية « العرضية » ، المنبثقة من الحتمية الوظيفية » . فبدلا من أن تكون لقيمة (س) ، قيمة من (ي) تطابقها فانه من الأصح القول ان مجموعة من قيم (ي) مقسطة بين النهاية الكبرى والنهاية الصغرى ، تطابق كل قيمة من قيم (س) ، دون أن يمكن ذكر قيمة (ي) بالضبط . فالمسألة ذات اهمية . ويبدو لنا أن ابن خلدون قد ادرك ذلك . لذا ، فاننا نجده يوضح لنا بأنه يستند في تحاليله الى ظروف خاصة متعددة الجوانب ، أعني الى المغرب المدرك حسب تطوره الزمني . وهذا يشكل علامة من العلامات الاساسية لابتكار ابن خلدون الرائع .

☆ ☆ ☆

ويُرْوَى أن مؤلفات ابن خلدون على العموم ، والمقدمة على الخصوص ، كادت تحرق وسواء كانت هذه الرواية صحيحة أو باطلة فانه لا يمكن لنا الا أن نكون مغتبطين اذ انه ما يزال باستطاعتنا مطالعتها والتأمل فيها . ومهما يكن من أمر ، فهل اثر ابن خلدون حقيقة في المفكرين العرب المسلمين ؟

ان فرانز روزنثال يجيب عن هذا السؤال بالايجاب في مقدمة الترجمة التي انجزها ، غير ان هذه الاجابة في نظرنا ، غير صحيحة لأن معظم المؤلفين العرب المسلمين الذين تناولوا ابن خلدون بالبحث والدراسة ، لم يفهموا شيئا كثيرا من فكره وفضلا عن ذلك كله ، فان الكثير منهم تجاوز الحد فاشتد في ذم ابن خلدون وتجريحه . وان اقلية من المفكرين العرب الذين ذكروه في مؤلفاتهم ، قد انتفعت ،

حقا بعلمه ، وهكذا ، فان المقريزي ، مثلا ، على الرغم من انه درس على ابن خلدون في جامع الأزهر (القاهرة) سنة 1383 م وبالرغم من انه يتحدث عن شيخه بمنتهى الخشوع والاجلال ، وينعته « بشيخنا » العالم العلامة الاستاذ قاضي القضاة » ، ويقر بأن المقدمة تشكل : « زبدة المعارف والعلوم » لم يتأثر في الحقيقة بفكر شيخه واستاذه الا تأثرا سطحيا . وبالرغم من انه استعمل بعض المفهومات الخلدونية مثل « طبيعة العمران » في كتابه « اغاثة الأمة ، بكشف الغمة » ، فانه ظل بعيدا كل البعد عن نظريات ابن خلدون لأنه لم يبذل المجهودات العقلية اللازمة ليتحرر من القيود الروحية التي تميز هذا العصر ونخبته .

ونذكر كذلك من معاصري ابن خلدون ، ابن حجر الذي امتدح زميله القديم . وأقر على الخصوص بأن ابن خلدون « كان لسنا فصيحا .... مع معرفة تامة بالأمور » . غير ان ذلك كله لم يمنع ابن حجر من أن يتهم صاحب المقدمة فيما يتهمه بعدم اطلاعه على أخبار المشرق العربي . وعوضا عن ذلك ، فانه لم يتطرق قط الى نقد القيمة الفكرية التي كتبت فيها المقدمة ، لا لشيء ، سوى انه لم يفهم هو كذلك ، شيئا كثيرا من هذا الكتاب . زد على ذلك ان ابن حجر كابن عرفة بتونس ، قد بذل كل ما في وسعه ليعكر صفو حياة ابن خلدون وبطبيعة الحال ، فانه فعل ذلك كله ، بسبب الحسد الذي كان يتأكله .

وجاء السخاوي ، وهو مؤلف آخر من الشرق ، فذكر في أواخر القرن الخامس عشر ابن خلدون في معجمه « الضوء اللامع » واعترف بنفاسة المقدمة التي لم يتعرض قط لتحليلها تحليلا منظما ، وانه لم يبالغ في المدح وقد ابدى سخطه على بعض مفهومات ابن خلدون . وعليه فان نظرة السخاوي لا تختلف عن نظرة ابن حجر الى فكر صاحب المقدمة . انها نظرة مختلفة ، لا غير . ومن ثم ، فما كان باستطاعة السخاوي أن ينتفع بغزارة علم ابن خلدون وعمقه .

وظل ، بعد ذلك ، ابن خلدون ، مغمورا في العالم العربي ، من نهاية القرن الخامس عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وظل طيلة هذه الفترة كلها ، منسيا كأنه لم يكن له وجود ، البتّة . وانه ليصبح من اليسير تفسير مثل هذا الاختفاء ، اذا صح التعبير ، حين ندرك ان هذه القرون الأربعة تشكل « سبات » وجمود الثقافة والفكر العربيين . وكان انهيار وتحنيط انتاج العقل العربي ، ناتجين ، بنوع خاص ، عن

تهديم البنية الاقتصادية في المناطق المعنية بالأمر وكان هذا التهديم البنيوي فوضويا عميقا . ولقد اضر بادئ ذي بدء بالمغرب ثم بالمشرق بعده . وفوق ذلك كله ، فان العالم الأروبي هو الذي حل محل العالم العربي ، وحدث ذلك خاصة بفضل تدخل بعض العوامل الموضوعية والتاريخية التي تميز بها هذا العصر الذي دام اربعة قرون . فانتقل مشعل المعرفة والعلم ، اعني مشعل الفكر ، من ايدي العرب إلى ايدي الاوربيين . فانتبه هؤلاء - بفضل احتكاكهم بالعرب - في كل من الاندلس ، وصقلية ، والشرق الأوسط ، الى مستوى التطور الكبير الذي بلغته الحضارة العربية الاسلامية . وبدأ هذا الانتباه (لا الاستيقاظ) في الواقع ، قبل القرن الرابع عشر بكثير ، ويمثل هذا القرن ، العصر الذي عاش فيه ابن خلدون[21] . وباختصار ، فان التأوربية قد نتجت بلا ريب عن العرباوية . ثم ان الحضارة العربية كانت قد أخذت تضعف وتتقهقر ، في حين ان الحضارة الغربية ، بدأت ترتقي وتسمو . وفضلا عن ذلك كله ، فلم يصبح اكتشاف « العالم الجديد » ممكنا الا بفضل الاتصالات السعيدة التي كانت قائمة انذاك بين الاروبيين والعرب . وقصارى القول ، انه يمكن تشبيه اروبي القرون الوسطى بطفل يبلغ من العمر ثلاث سنوات ، ويكتشف لأول مرة ان له ذاتية خاصة « وإذ ذاك فانه يجعل من نفسه شخصا معارضا للاخرين » ، كما جاء في العبارة الجميلة والدقيقة التي استخدمها مين دي بيران . (Maine de Biran) واذا كانت القرون الوسطى ، تمثل الظلامية والهمجية بالنسبة الى اروبا فهي بالنسبة الى العالم العربي ، تمثل عصر اشعاع الثقافة ، وعهد التفنن في جميع الميادين . وعليه ، فان مفهوم « النهضة » الذي استخدم بخصوص أروبا منذ القرن الخامس عشر ، مفهوم خاطئ . فهذه « النهضة » ليست ، في الواقع ، سوى (نشأة) لم تتمكن من أن تؤتي ثمارها ، لأن ظاهرة « المضامة الثقافية » ظهرت في الوقت المناسب بالنسبة للاروبيين ، وتجلت في ظروف غير لائقة بالنسبة للعرب الذين كانت بينهم المادية قد أخذت تتنسل كما ذكرناه في ما تقدم .

---

(21) «ان المجهودات التي بذلتها الشعوب الشرقية بغية تقدم وازدهار معارف البشر ، قد توقفت في القرن الثالث عشر ، بعد هزيمة العرب ... ثم جاءت شعوب أخرى ... (جاء) الايطاليون ، والفرنسيون ، والألمان ، والأنجليز الذين استفاقوا من نومهم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، بفضل اتصالهم المجدي بالعرب ... فكسحوهم وشتتوهم في سباقهم ، وتمكنوا باستخدام مجهوداتهم العقلية مثلما يستخدم المقفز ، من ان يحصلوا في بضعة قرون على نتائج مذهلة...» (In le Miracle arabe de M. Vintejoux , pp. 153-4) .

ان أكبر عصر عرف فيه العرب الاستقرار هو عصر العقيدة . فكان كل ما لا يندرج في اطار التقليد ، يعتبر مخالفة للقوانين . وان ما أتى به ابن خلدون ، هو بالضبط انكار هذا التقليد ، ونفي هذه التقاليدية المملة . وانه بنفسه ، يؤكد لنا صراحة ان غاية عمله تتمثل في معارضة كل ما هو مسلم به عادة ، وفي معارضة كل ما يتبناه « المرء العادي » خشية أن يدرج اسمه في القائمة السوداء . وبالفعل ، فلقد كتب ما يلي :

« فأنشأت في التاريخ كتابا .... يعرفك كيف دخل أهل الدول من ابوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك »(22) . ومن الممكن أن يتخذ هذا الكلام صبغة التحدي . وهو بالفعل تحد . وبهذا التحدي ، يفصل ابن خلدون نفسه عن « نخبة » عصره العقائدية ، غير ان هذا الفصل لا يمكن أن يعتبر موقفا مناوئا لمجتمعه . بل بالعكس ، فانه حين صرح برأيه ، كان يهدف الى مساعدة معاصريه على ادراك الحقيقة أفضل ادراك وهو بذلك يريد منهم أن يضربوا صفحا عن الروح العقائدية التي تعمي ابصارهم . وان فكرة ابن خلدون هذه ، بقدر ما هي خطرة بالنسبة لأنصار التقاليدية ، بقدر ما هي - بحق - متعلقة بالبنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات ، وذلك من الوجهتين الجغرافية والتاريخية على السواء ، ويكفي هذا ليصبح ابن خلدون شخصا يخشاه الفقهاء وعلماء الكلام الذين يجهلون أو يتجاهلون مفهوم « الاجتهاد » الذي تميز به الاسلام في عصر انتشاره الباهر ، وهو عصر كان يباح فيه تشريح الجثث من أجل أن يرقى الطب .

ولم يأخذ انكار كل من الحس النقدي وروح المبادرة ، في التلاشي ، الا في أواخر القرن التاسع عشر ، وذلك بفضل الحركة الاصلاحية الاسلامية (السلفية) ، التي كان أول من دعا اليها جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده . ويروي محمد رشيد رضا - وهو داع آخر من دعاة الاصلاح - ان محمد عبده قد حاول عبثا منذ عودته من المنفى ، أن يقنع رئيس جامعة الأزهر بالقاهرة بتدريس مقدمة ابن خلدون . فكان الانزعاج قد بلغ برئيس هذه الجماعة مبلغا ، جعله يغير مجرى الحديث وحدث ذلك سنة 1888 وحمل ذلك محمد عبده على تدريس المقدمة بنفسه في معهد العلوم بالقاهرة .

---

(22) المقدمة ، ص6 .

حقا ، لقد اخذ النـاس في المشرق يقـدرون ابن خلـدون حق قـدره في القرن العشرين ، اذ كانت مؤلفاته تدرس في جميع الامكنة تقريبا . ولكن ذلـك التـدريس كان يتم ، عمومـا ، بطريقـة يشوبهـا نـوع من التقصير . فمبـاديء المقـدمـة الاسـاسيـة تتعرض لكثير من سوء الفهم . وهكذا كان يدرس ابن خلدون من أجل أن يحـط من قـدره . وقـد كتب طـه حسين في هـذا الجو من عـدم الاعتراف بمقـام ابن خلـدون ، اطروحته بعنوان « دراسة تحليلية ونقدية لفلسفة ابن خلـدون الاجتماعيـة » . فلم يتح له تكوينه الأدبي المفرط أن يستخلص فائدة ما من المقدمة . وعنوان أطروحتـه ، الا وهو : « الفلسفة الاجتماعية » يكفي وحده ليدل على ذلك خاصة حين نعلم علم اليقين أن ابن خلدون عالم اجتماعي ، وهو ما لا يفوتنا ، على كل حـال ، ان نثبتـه . ويتهم طه حسين ابن خلدون فيما يتهمه بأنـه : « لم يعرف من بعض الكتب التي ذكرهـا الا اسماءها » وانـه : « يتحـامل على العرب » ، وان فكرة « الأنـا » هي السـائـدة عنـده الـخ ... ويمكن استخـلاص نفس المـوقف الـذاتي والعـدائي من كتـاب محمـد عبـد الله عنـان[23] عن ابن خلـدون ، اذ انـه هـو كـذلـك ، لم يفهم شيئـا يـذكر من الفكر الخلدوني ، وأكثر من ذلك فانه يقول : ان مؤلف المقدمة « يضطرم نحو العرب بنزعـة قوية من الخصومة والتحامل » والحق يقال : فليس محمد عبد الله عنان عالما اجتماعيا ، ولكنه فقيه .

وانجزت ترجمة ابن خلدون في تركيا منذ القرن الثامن عشر كما اشرنا الى ذلك سابقا ، غير ان اصالة ابن خلـدون الحقيقيـة ظلت خـافيـة فلم تبرز . وهكـذا ، فـان معظم المؤلفين الناطقين بالتركية لم يدرسوه الامن احدى الزوايا الثلاثة : القضائيـة أو التاريخية أو الفلسفية . فالعناوين التي اعطيت لبعض الدراسات حول ابن خلـدون ، تثبت ذلك بكل سهولة . فهناك مثلا « الفقـه عنـد ابن خلـدون » أو « وجهـات نظر حول المعرفـة والتـاريخ عنـد ابن خلـدون » أو « فلسفـة ابن خلـدون » الخ[24] وعلى الرغم من ان تركيا تنتمي الى العالم المعروف بالعالم الحر ، وانها ليست بلدا عربيا ، فانه يجب علينا أن نعترف بوجود « مدرسة خلدونية » بهـا . وقـد اعلن عن تـأسيس هـذه

---

(23) الفصل الأول ،

(24) ومنذ عهد قريب جدا ، أثبت يوسف دمرغول بجامعة استنبول اطروحة عنوانها : «فلسفـة التـاريخ عند ابن خلدون» .

المدرسة احد الاساتذة بإستنبول ، وهو ضياء الدين فخري . وحدث ذلك عند انعقاد المؤتمر الثاني والعشرين ، للمستشرقين سنة 1951 م .

والواقع ان اوروبا ، لم تكتشف ابن خلدون الاّ في القرن التاسع عشر ، وذلك على النقيض ، مما حدث مثلا بالنسبة لابن رشد أو ابن طفيل[25] ، اذ كانت مؤلفات كليهما تحلل وتشرح في معظم المؤسسات الاروبية للتعليم العالي ، سيما في السوربون ، وذلك في القرون الوسطى . ويمكن تعليل الكثير من هذه الأمور حين ندرك أن العصر الذي عاش فيه ابن خلدون كان بالاخص عصرا يفتقر الى العلاقات بين البلدان العربية والبلدان الاروبية . وهذه الاسباب كنا قد ذكرناها من قبل ، وهي أسباب تعود الى ركود ، بل الى تقهقر الابداعية العربية ومهما يكن من أمر فان ابن خلدون قد اثر كثيرا في العلماء الاروبيين .

ولقد أورد سلفستردي ساسي (Sylvestre de Sacy) في كتابه : « مختارات أدبية عربية » (Chrestomathie Arabe) الذي نشره سنة 1806 . مقتطفات من المقدمة . ثم جاء تلميذه اتيان كاترمير (Etienne Quatremère) فنشر المقدمة كاملة بنصها العربي سنة 1858 ، مما اتاح للبارون دي سلان (De Slane) ترجمتها بعد خمس سنوات من ذلك التاريخ . واهتم بمؤلفنا عدد آخر من المستشرقين ، يمكن لنا أن نذكر منهم هامار (Hammer) وفريتاغ (Freytag) (المانيا) ، والخوري لانسي (Lanci) (ايطالي) ، وغارسان دي تاسي (Garcin de Tassy) وكوكبير دي مونبري (Coquebert de Monbrey) (فرنسيان) ، ولعله ليس من الفضول أن نوضح انه اذا لم يتم اكتشاف المقدمة في اوروبا الا في القرن التاسع عشر - وهو أمر لم يبرهن عليه بطريقة علمية - فلقد ظهرت منذ عام 1697 ، ترجمة ناقصة وفياضة بالخطإ في موسوعة دربلو الشرقية .

واعتبر ابن خلدون منذ اكتشاف اثره سلفا لطائفة من المفكرين الاروبيين

(25) ابن طفيل : طبيب ورياضي وفليسوف وشاعر عربي (1100 - 1185) ولد في قادس (بالادلس) وتوفي بالمغرب الاقصى ، وكان ابو يعقوب يوسف المعروف بالمنصور (1163 - 1184) ، سلطان الموحدين الثاني قد استخلفه بصفته وزيرا وطبيبا ، ولم يبق من جميع مؤلفاته الا قصته الفلسفية الرائعة «حي ابن يقظان» .

كبـودان (Bodin) . ومـاكيـافيللي (Machiavel) ، ومـونتسيكيـو (Montesquieu) ، وجيبون (Gibbon) ، وفيرغوسون (Ferguson) وكـونـدورسي (Condorcet) ، وكـونت (Conte) ، وتارد (Tarde) وهيغل (Hegel) ، وماركس (Marx) ، الخ ... وأكـد بعض الذين شرحو المقدمـة أن ابن خلـدون قـد أثر في هؤلاء المفكرين . غير أن هنـاك من يزعم انه لم يكن هناك أي تأثير ويستنـد الجميع الى تقـديرات ، لا غير . ولكنـه نظرا لبعض التشابه الموجود بين ابن خلدون والمؤلفين الذين أسلفنا ذكرهم ، فانه لا يوجـد ثمة ما يمنعنا من التسليم بأن بعضهم لم يترك الفرصة تذهب سدى ، فـانتهل من أثره . وعلى كل حال ، فان السؤال سيظل مطروحا وانه لمن المفيد جدا أن يوجد له جواب جدي لا تشم منه رائحة التحيز . وذلك لا يتأتى الا بالقيام بابحاث جديدة ومستمرة .

وعرفت فرنسـا ابن خلـدون في وقت بلـغ فيـه استعمار الجـزائر ذروتـه . ومما لاشك فيه ان هذه الأمور كلها هي التي حملت البارون دي سلان على ترجمة المقـدمـة (وتـاريـخ البربر) وتجـدر الاشـارة الى أن دي سـلان كان كـذلـك المترجم الرئيسي لجيوش افريقيا .

فكل المؤرخين الفرنسيين المتخصصين في تاريخ شمال افريقيا القروسطي ، قد انتهلوا الجزء الاساسي من موادهم من آثار ابن خلدون .

فلولا آثـار ابن خلـدون ، لبقينـا نجهل مـا جرى بشمال افريقيـا منـذ الفتـح العربي حتى القرن الرابع عشر الميلادي ، ولاقتصرنـا على تكهنـات وتفسيرات كيفيـة ، ويعترف .ا.ف. غوتيي (E.F. Gautier) نفسـه ، على الرغم من مـوقفـه الرجعي ، انـه : « يمكن التأكيد المطلق بأنه لولا ابن خلـدون لما طفت من تلك الحقبـة الممتـدة من قدوم العرب الى الازمة الحديثـة ، سوى بعض الاسماء وبعض التواريخ ، اعني لا شيء يذكر تقريبا »[26] . وعلينا أن نقر بأن معظم هؤلاء المؤرخين لم يولوا عنـايـة بـآثـار ابن خلدون ، بغيـة التوضيح والبحث العلمي ، وانما فعلوا ذلـك ، في اغلب الاحيـان بنيـة التزييف حتى ينـالوا من عقـول وشعـوب المغرب الحـالي ، وهكـذا اعتبر مـؤلف المقـدمـة في جملـة مـا اعتبر ، أول مفكر تمكن من أن يـدرك ويشرح التعصب العرقي

---

(26) نفس المصدر ، ص70 .

المزعوم والموجود بين العرقين الاساسيين اللذين يعمران شمال افريقيا ، فاستخدمت اذن ، آثار ابن خلدون لتأييد نظريات بعيدة كل البعد عن الواقع والموضوعية . وذلك بتشويه فكره تشويها مدروسا ومعتمدا ، وبلغ تزييف وتحريف فكره حدا جعل شخصا آخر ينضاف الى ابن خلدون الأول . والغريب في الأمر والمضحك أحيانا ، هو أن هذا الشخص الثاني الذي هو اختلاق محض للمخيلة الاروبية الساعية وراء رواشم و « حجج » ، يبدو وكأنه - بكل عزم وثبات - يقر بالحق للمستعمر المضطهد والمخاتل . ولا يمكن لمثل هذه العملية ، بطبيعة الحال ، أن تخدم العلم لأنها تخدم المصالح الدنيئة .

واما المدافعون عن الاستعمار ، فلم يفتهم استخدام شهادة ابن خلدون المزعومة ، وذلك ليس فقط ، ليحطوا من قدر العرب بل كذلك « ليبرهنوا » على تفوق حضارتهم ، وبالتالي « ليبرروا الاستعمار » ، فهم ، حين اقتطعوا من المقدمة بعض الفقرات التي بدت ذما للعرب ، استخلصوا أن هؤلاء لا يقدرون الا على الخراب والعنف ، وقالوا : بما أن العرب همجيون ، غير لائقين لأية حضارة ، - بالمعنى الغربي لهذه الكلمة - فانه من الطبيعي أن يستعمروا وينضووا تحت لواء غيرهم ، وأن يحط من قيمتهم لأنهم دون البشر . هكذا يفكر هؤلاء « الشراح » . ونحن نرى ان الهدف الوحيد الذي كانوا يريدون بلوغه حين اكبوا على آثار ابن خلدون كان يتمثل في تبرير استغلال البلدان العربية عامة ، والبلدان المغربية خاصة . وبالتالي ، فانهم كانوا يريدون تبرير العنصرية . وما كان استعمار البته ، دون عنصرية .

وانطلاقا من وجهة النظر الاديولوجية الخسة هذه ، فلم يتردد - ا.ف. غوتي (E.F. Gautier) أستاذ التاريخ سابقا بجامعة الجزائر ، في أن يكتب ما يلي : « ان المغربي وهو من الأعراق البيضاء القاطنة ببلدان البحر الابيض المتوسط ، يمثل بلا ريب ، ذلكم المتباطئ الذي يظل بعيدا عن المؤخرة »[27] ، وبعد هذا ، فانه يؤكد كل التأكيد أن : «المغرب لن يتطور أبدا[28] » . ولقد كتب كذلك ، وهو يتهكم ، ما يلي : « إن ابن خلدون يريد أن يتفهم الأمور . وذلك أمر يعتبر غريبا بالنسبة

---

(27) نفس المصدر ، ص7 .

(28) نفس المصدر ، ص99 .

لمسلم من المسلمين »[29] . وانه حين لاحظ تناقضا جسيما في استدلاله سعى جاهدا ليجد له « تفسيرا » من أكبر التفسيرات سخافة . فراح يدعي ما يلي : « بما ان العرب ليسوا عقلانيين ، وذلك يعود الى ما قلناه آنفا ، فانه ما كان يمكن لابن خلدون الذي هو عربي أن يعد فكره في عزلة تامة . فلا يمكن لهذا المغربي - وهو دون الانسان شأنا - أن يحظى بعقل يؤدي وظيفته على غرار عقل ديكارت . كلا ، ان هذا العربي غير قادر على أن يغترف ماءه بوسائله الخاصة . فلا شك انه اختلسه من الغرب ونهضته ! » .

والقارئ البصير يمحص بنفسه لأنه يعلم علم اليقين أن النهضة لم تبدأ في أوروبا الا بعد أن انقرض قرن على الأقل ، على وفاة ابن خلدون[30] . فلم يكن صاحب المقدمة عنصريا ، كما حاول بعض نقاد وشراح آثاره ، ان يوهموا بذلك ، فهؤلاء جميعا يقذفون أحكامهم السابقة حول آثار ابن خلدون ويفعلون ذلك متعمدين أو غير شاعرين بما يعملون . وحتى شارل أندريه جوليان (Charles André Julien) الذي يعتبر موقفه ليبراليا الى حد كبير فانه لم يتخلص من الميل الجامح الى العرقية أَلَيْسَ هو الذي كتب يقول : « كلما توغلنا بعيدا في تاريخ شمال افريقيا ، لاحظنا ان كل شيء يجري هناك كما لو أصيب هذا الشمال الافريقي بعدم الاهلية الفطرية للاستقلال »[31] . وساعده مثل هذا الادعاء على تقديم عرض عن جميع بلدان شمال افريقيا . وعلينا أن نذكر بأنه أبدى رأيه هذا ، مستندا ، على حد زعمه ، الى آثار ابن خلدون .

ويبدو ان العلماء الاجتماعيين الأروبيين ، يجهلون غاية الجهل مؤلف المقدمة . فبالاضافة الى عدم تدريس آثار ابن خلدون في الجامعات فان اسمه لم يذكر

---

(29) نفس المصدر ، ص90 .

(30) فباسبانيا ، استطاع الأروبيون أن يقفوا بكل سهولة على المخطوطات العربية ، وأن يلموا بعلوم العرب ، فكانت الظروف الطارئة التي احاطت بالنصرانية بما في ذلك تحابك الميادين الاسلامية والمسيحية ، قد أكثرت ، بالفعل ، امكانات التبادل الثقافي ، ولعلها كانت تظهر باسبانيا أكثر من أي بلد آخر، تفوق الثقافة العربية على الثقافة اللاتينية ، وهو التفوق الذي لا يقبل أخذا ولا ردا» . (Max Vintejaux, Op, Cit, P. 162) . فهذه الفقرة تبين لنا بكل وضوح مصادر النهضة الاروبية ، فليس الغالب هو الذي يقلد المغلوب ، بل العكس (هو الصحيح) .

(31) l'Histoire de l'Afrique du Nord, Payot, Paris 1964 .

في قائمة تآليف علم الاجتماع الاكثر شيوعا وقدما وقد خصص غـاستون بوثول (Gaston Bouthoul) الذي يعتبر الاستثناء الذي يؤكد القاعدة بحثا للمقدمة منذ اربعين سنـة ، غير أنه استسلم هو كذلك ، على غرار المؤرخين المذكورين آنفا ، لمنحـدر السوء المتمثل في العرقيـة . فكتب مـا يلي : « ان الحكـومـات الـوحيـدة التي كانت تنعم بـاستقرار كاف ... هي تلك الحكومات التي كانت تعتمد على مساعدة فعليـة تقـدمهـا لها دولـة أجنبيـة قويـة »[32] . وحـاول غـاستون بوثول ، على غرار المؤرخين ، ان يبرّر وجود الفرنسيين في شمال افريقيا ، بل لقد ذهب الى أبعد من ذلك .

فهو يؤاخـذ ابن خلـدون على اضطلاعـه بـوضـع آثـار : « طبعت بـلا مراء ، بطابع قروسطي وذلك ليس فقط بسبب العصر الذي يتحدث عنه ابن خلدون ولكن كـذلـك بسبب روح ذلكم التراث الأدبي »[33] . ومن ثم ، فلم تبق الا خطوة يخطوهـا بوثول ليتهم ابن خلدون بالظلامية . وقد خطا هذه الخطوة بكل خفة ونشاط اذ انـه أضاف قائلا ان ابن خلدون : « يأبى أن يرى في الـدراسـة جهـدا يبـذل من أجل أن يصبح الذكاء حادا ، وتصير الروح الانسانية نبيلة »[34] . ونحن نرى من خلال هذا ، أن بوثول لم يفطن الى استخلاص الانسية العقلانية الخلدونية التي تتضمنها المقدمـة بين سطورها .

حقا ان هنـاك من يحـاول ، منـذ بضعـة اعوام ، أن يقوم بـدراسـة آثـار ابن خلدون دراسة موضوعية الى حد ما . غير انه ينبغي أن نشير الى انـه لم يتوصل ، الى يومنا هذا ، واحد من شرّاح آثاره الجدد ، الى استخلاص ما تتضمنه المقدمة من نقـاط رئيسيـة وجوهريـة وأعني بـذلـك النظـام الاجتماعي الكلي . وانـه لمن اليسير ، ادراك تقصير المؤلفين الاروبيين ، والعرب المسلمين على السـواء ، اذامـا عرفنـا أنهم جميعـا يرون ان اوغست كونت هو مؤسس علم الاجتماع ، وقـد اصبح مثـل هـذا التـأكيـد ، على مر السنين ، روشما من الرواشم . وانه ليصعب القضاء على روشم ما ، لأنـه يكون على العموم ، قد رسخ بعمق ، في عقل الانسان . ومع ذلك ، فسنحـاول أن نسـاهم في

---

(32) Ga. Bouthoul, Ibn Khaldoun, sa Philosophie Sociale, Paris 1930 . P. 5 .

(33) نفس المصدر ، ص87 .

(34) نفس المصدر ، ص88 .

اتلاف وتهديم هذا الروشم الذي يثير اهتمامنا لأننا نرى ما يراه ابن خلدون حين يقول : « والحق لا يقاوم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه »[35] .

(35) المقدمة ، ص6

الفصل الثالث

التاريخ التقليدي المطروح على بساط البحث

« والناقل انما هو يملي وينقل ، والبصيرة تنقل الصحيح اذا تمقل ، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل » .

ابن خلدون

التاريخ التقليدي المطروح على بساط البحث

ينتقد ابن خلدون بشدة جمهرة المؤرخين الذين سبقوه ، قبل أن يعرض لنا منهجه ، ويذكر لنا مقومات « العلم المستنبط النشأة » . ولكن نقده ، ليس بالنقد السلبي الذي يكون مرادفا للذم والثلب ، فموقف ابن خلدون تجاه ما كان يقوم به اسلافه ، موقف يستمد قوته وجذوره من اهتمامه بمعرفة الحقيقة فما كان يسعى وراء الشهرة ولكن همه الوحيد كان يتمثل في التصحيح والتنقيح ، وهكذا يكون قد أحدث انقطاعا جذريا تجاه تقليد الماضي والحاضر .

فموقفه ، اذن ، موقف ذو أهمية كبرى ، وهذا ما يمكن لنا أن نسميه بمبدأ رفض التبعية الثقافية ، ونرى ان ابن خلدون قد طعن ، قبل باكون (Bacon) وديكارت (Descartes) بكثير ، في صلاحية صيغة « قال الأستاذ » . فهو يؤكد بقوة ان ارسطو والمسعودي لم يكونا وديعي المعرفة ، وبناء على ذلك ، فليس هناك من هو مضطر الى الثقة بهما ما دامت مزاعم كل منهما تبدو غير صحيحة عند التحليل ، ويقول ابن خلدون ... « ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وانما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين [1] ..

وانه لمنطقي بل لضروري أن نكب على مميزات التقليد ، كي يتسنى لنا ادراك ما اتى به ابن خلدون من جديد .

وعلى كل حال ، فهل يكون ابن خلدون أول من كتب عن الواقعات الاجتماعية ، وعن ظاهرات العمران ؟ وبايجاز ، ولكي نستخدم العبارة المتداولة بين الناس ، فهل يكون ابن خلدون أول مفكر عربي اهتم بالعلوم الاجتماعية ؟ فالجواب

---

(1) المقدمة ، ص58 .

عن هذا السؤال يكون بالرفض اذ أن علماء قبله قد أكبوا على تلك العلوم ، فكان المؤرخون الرسميون في القرون الوسطى كثيرين ، في العالم العربي الاسلامي لكن أعمالهم كانت تقوم أساسا على جمع الواقعات والحوادث ، ومع ذلك ، فان الفارابي[2] وابن سينا[3] لا يعدان للتاريخ أي مكان حين يقومان بتصنيف العلوم .

وانه لا يوجد مكان للتاريخ ، حتى في موسوعة اخوان الصّفا[4] الضخمة ، بل ان التاريخ ، كان ، بعبارة أدق ، مرتبطا بالسير والتراجم وهكذا ، كان التاريخ يعتبر فنا قليل الاهمية . ومادة تكميلية ، لا غير ولهذا رتبت هذه المادة ووضعت في الأدب[5] ، فالادباء هم أولئك الذين زودوا بثقافة تامة ، شبيهة بتلك التي يشير اليها مونتين (Montaigne) في كتابه « يوميات » ، فالأديب هو « الرجل النزيه » .

وجاء التاريخ في عداد العلوم الدينية في موسوعة الخوارزمي[6] « مفاتيح العلوم » . وشغل ، بالاضافة الى ذلك المكان الاخير .

وتشكل هذه المادة في أغلب الأحيان ، نوعا من المذكرة الجماعية للواقعات التي تعتبر أهم من غيرها كالطوفان وموالد الانبياء ، وهلم جرا ... بل ان البعض يقدم التاريخ كفرع لا تجب معرفته الا لكتاب السلطان ، لا غير . ثم ان مكان التاريخ سيصبح أهون من ذلك ، فيما بعد ، حين يدخل المسلمون مرحلة ضعفهم وحين تصبح الفلسفة خرساء اكثر فاكثر ، ويصبح التاريخ موضوعا غير مستقل بذاته . وباختصار ، يصبح مادة تابعة لغيرها ، وسيعرف نفس المصير الذي عرفته الفلسفة ،

---

(2) الفارابي : من أصل تركستاني ، توفى سنة 950 عن حوالي ثمانين عاما ودرس ببغداد في عهد العباسيين ، وعاش سنواته الاخيرة في الخلوة مع النفس والتأمل . وكان يلقب «بالمعلم الثاني» بفضل ثقافته الموسوعية .

(3) ابن سينا : (980 ـ 1037) : خلف أكثر من 170 مؤلفا . عشرون منها في الطب . ويعتبر «الشفاء» موسوعة ضخمة في العلوم الفلسفية باجزائها 18 . ويلقبه ابن خلدون «بالزعيم» أي زعيم الفلاسفة بسبب الاعداد المنظم لمؤلفاته .

(4) جمعية «اخوان الصفا» : ظهرت في البصرة وخلفت موسوعة ضخمة قام بترجمتها ديتريشي (Dieterici) وظهرت في 11 جزءا بلايبزيك (Leipzig) في 1883 ـ 1886 . وتنطوي هذه الموسوعة على 51 رسالة مرتبطة بدوائر معارف عصره المتثلة في علم الفلك والرياضيات والمنطق والجغرافيا وعلم الكلام ، الخ ...

(5) الادب بالمعنى الضيق للفظ ، والثقافة العامة بمعناها الواسع .

(6) الخوارزمي : توفى سنة 849 . وهو على الخصوص ، مؤلف كتاب في الجبر وقد ترجمه روزن ٩لاثسخ,٨ سنة 1831 . ولفظة «الخوارزميات ، اللوغارتمات» مشتقة من اسم عائلته .

ابان القرون الوسطى المسيحية فسيصبح « ركيزة اللاهوت » (Ancilla Theologae) .

وانطلاقا من هذه الفكرة ، لاحظ الغزالي[7] وهو فيلسوف عظيم ومتصوف مسلم ، نمطين من العلوم : فهناك من جهة ، العلوم التي تهدف الى تعليم الدين ، وهناك من جهة أخرى ، العلوم الدنيوية التي تشتمل خاصة على جميع العلوم الصادرة عن الحضارة اليونانية القديمة ، أعني علوم ما قبل الدعوة المحمدية ، وقد قسم هذه العلوم الاخيرة الى اصناف ثلاثة هي : العلوم الجديرة بالاحترام ، والعلوم الجائزة ، واخيرا العلوم المحرمة . وسيفرض الصنف الثاني من هذه العلوم ، نفسه على العالم العربي الاسلامي وذلك حتى القرن التاسع عشر ، وعلى كل حال ، فان التاريخ يحتل المرتبة الاخيرة الى جانب الشعر ، وهكذا كان التاريخ ، في اغلب الاحيان منعدم الوجود ضمن انشغالات العرب الثقافية ، وحتى ابن خلدون نفسه في تبويبه للعلوم العقلية التي يعرضها لنا ، والمتأثر فيها باسلافه فإنه لم يذكر لنا سوى المنطق ، وعلم الطبيعة ، والعلم الالهي والمقادير التي تتألف من الهندسة وعلم الارتماطيقى والموسيقي وعلم الهيئة .

ويمكن لنا أن نلاحظ أن التاريخ منعدم الوجود تماما في مثل هذا التبويب ، وحتى حين يذكر التاريخ ، فما ذلك بشيء له أهميته ، فالمكان الذي يحتله ، يظل دائما ، تافها ، غير أن التاريخ إذا كاد يكون منعدم الوجود في التآليف العلمية التي وضعها العلماء العرب ، فانه كان على النقيض من ذلك ، مستعملا بكثرة على الأخص ، قبل القرن الذي عاش فيه ابن خلدون الذي كتب ما يلي : « اما بعد ، فان فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والاجيال ، وتشد اليه الركائب والرحال ، وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال ، وتتنافس فيه الملوك والاقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال »[8] ...

لكن ابن خلدون لم يكن راضيا عن مثل هذا التاريخ لأن الطريقة المستعملة في كتابته كانت بدائية من جهة . ومن جهة أخرى ، فلقد كان هذا التاريخ

---

(7) الغزالي (1058 ـ 1111) : اشهر المتكلمين المسلين ، صنف كتبا عديدة تستهدف اقامة الدليل على تفوق الاسلام على الاديان الاخرى ، وكذلك على الفلسفة . واشهر كتاب له هو احياء علوم الدين .

(8) المقدمة ، ص2 .

ينطوي أحيانا على اغلاط فاحشة . ويمكن فهم كل هذه الأمور اذا ما علمنا أن هذه المادة تكاد تكون متداولة ومستخدمة لغاية نفعية وذرائعية . فلقد كانت تستعمل اما لاعلاء شأن الملك ، واما لتسلية الجماهير ، ويقول ابن خلدون « ... وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال » ...[9] ومثل هذه الغائية ، لم تكن بطبيعة الحال ، لتتيح للتاريخ ان يصل الى مرتبة العلم . وهكذا ، فان شبه انعدام وجوده في تصنيفيات العلماء العرب الذين استعرضناهم آنفا ، له مع ذلك ، ما يبرره . فلم يكن التاريخ اذا صح القول عملا فكرياً ، بل كان عملا ادارياً ... ولعبيا . فما كان يمكن له بذلك ان يطمح الى النبالة والسمو .

وفي الحقيقة ، فإن ابن خلدون ، قد ميز في نقده بين فئتين من المؤرخين : فئة الذين جمعوا اخبار الايام وسطروها في صفحات الدفاتر (فحول المؤرخين) وفئة المؤرخين « الذين ذهبوا بفضل الشهرة والامانة المعتبرة » ، على حد تعبيره ، غير ان ثمة ما يدعونا الى الانتباه الى أن مثل هذه الأمانة ، ليست سوى أمانة نسبية .

وكتب ابن خلدون بخصوص الفئة الأولى من المؤرخين ما يلي : « هذا وقد دون الناس في الاخبار وأكثروا . وجمعوا تواريخ الامم والدول في العالم ... »[10] ثم لم يأت من بعد هؤلاء الا مقلد وبليد الطبع والعقل ...[11] وسنورد مثلاً ملموسا خاصا بروض القرطاس لنوضح فكرة ابن خلدون . فروض القرطاس كتاب ذو طابع تاريخي رسمي يروي لنا بطريقة رتيبة جافة ، الأحداث التي جرت في المغرب منذ أن اعتنق سكان المغرب العربي الكبير الاسلام دينا ، الى سنة 1326 م . ويشتمل هذا الكتاب على عنوان فرعي معبر : « الخبر عن ملوك المغرب من الادارسة الحسنيين وذكر قيامهم وبنيانهم مدينة فاس دار ملكهم وقرار سلطانهم رضي الله عنهم » ، ولقد انجز بوميه (Beaumier) ترجمته الى اللغة الفرنسية سنة 1860 .

ومؤلف روض القرطاس غير معروف معرفة دقيقة . فالبعض يؤكد ان مؤلفه هو ابن عبد الحليم المتحدر من غرناطة . اما ابن خلدون فيذكر اسم ابن ابي

(9) نفس المصدر .

(10) المقدمة ، ص 3 .

(11) المقدمة ، ص 4 .

زرع موضحا انه من فاس ، ومهما يكن من أمر ، فان هذا الكتاب يشكل نموذجا « للتاريخ ـ الجرد » أو « للحوليات التاريخية » . ولا ينطوي الكتاب على التسلسل الزماني للواقعات فحسب ، ولكنه يشتمل كذلك على ذكر السنة والشهر واليوم وحتى الساعة . فعلى المرء أن يبدي رأيه من خلال ما يتبع : « وفي سنة سبع وستين ومائتي في يوم الخميس الثاني والعشرين من شوال منها كانت زلزلة عظيمة ما سمع الناس بمثلها قبلها ... »[12] ، بل من خلال هذا القول : « وفي سنة ست وخمسين ومائتين ، كانت بالمساء حمرة من أول الليل الى آخره ، ولم يعير قبل ذلك مثلها وذلك في ليلة السبت لتسع بقين من صفر من السنة المذكورة .. »[13] .

ويتضمن الكتاب ايضا صيغا تبريرية مثل الصيغة الآتية : « الخبر عن دولة ملك الزمان وسراج الأوان الامام السعيد والخليفة الرشيد أمير المسلمين أبي سعيد رحمه الله » . فثلث الكتاب أي ما يزيد على مائة وخمسين صفحة ، مخصص لتجيد وتعظيم الدولة المرينية وبالاضافة الى هذا كله ، فان روض القرطاس يعرض لنا معلومات يمكن لنا العثور عنها في أي جرد : فجاء مثلا في هذا (الكتاب) « ... وانتهى عدد مساجدها (أي مساجد فاس) في أيام المنصور وولده الناصر ، سبعة واثنين وثمانين مسجدا ... واحصيت الحمامات منها المبرزة للناس في تلك المدة ، فكانت ثلاثة وسبعين حاما وأحصيت الارحاء التي دار عليها سور المدينة فوجدت أربعمائة حجر واثنان وسبعون حجرا دون ما بخارجها من الارحاء ، واحصيت الديار بها (فاس) في ايام الناصر فكانت تسعة وثمانين ألف دار ومائتي دار وستة وثلاثين دارا .. وفي الفنادق المعدة للتجار والمسافرين والغرباء أربعمائة فندق وسبعة وستين فندقا . واحصيت الحوانيت بها ، في المدة المذكورة فكانت تسعة آلاف حانوت واثنين وثمانين حانوتا ... وكان بها من الديار المعدة لعمل الصابون سبعة واربعون دارا ، ومن الديار للدباغ ستة وثمانون دارا ، وديار الصباغ مائة دار وستة عشر دارا .. وكان من الكوش المعدة لعمل الخبز وظيفة مائة كوشة وخمسة وثلاثون كوشة ، وكان بها من الافران في جباتها وازقتها ألف فرن ومائة وسبعون فرنا » .

---

(12) روض القرطاس ، ص64 .

(13) نفس المصدر .

وتقدم لنا بعض صفحات هذا الكتاب وصفا تاريخيا عن بعض المدن كالقيروان وفاس ، ويعطينا المؤلف ايضاحات تتعلق بميزات المساجد ويسرد لنا كذلك كل التفاصيل والجزئيات الدقيقة بما في ذلك الظروف القليلة الأهمية ، واخيرا ، فان الكتاب لا يخلو من السير والتراجم التي تتعلق على وجه الخصوص بمختلف وعاظ هذه المساجد ، وانه يجب الاعتراف ، على كل حال ، بأن « الحوليات التاريخية » لم يعن بها المؤلفون العرب المسلمون وحدهم ، ولكنها قد نمت وازدهرت كذلك في الغرب ، وعلينا أن نشير على سبيل التذكير الى « حوليات » جان فرواسار (Jean Froissard) الممتدة من 1369 الى 1410 ، والى كتاب « مآثر وحسن سلوك الملك شارل الخامس » لكرستين دي بيزان (Christine de pisan) ، وبالاضافة الى هذا كله فانه لابد من أن نشير الى مجموعة من السّير والتراجم الخاصة بالقضاة أو الاقطاعيين ، والتي نجد انفسنا في غنى عن تقديم كل تفاصيلها ، وقد لخص لنا ابن خلدون تلخيصا جيدا كل ما يميز مثل هذه المؤلفات بقوله : « فيذكرون (يقصد المؤرخين) اسمه ونسبه ، وأباه وأمه ، ونساءه ، ولقبه ، وخاتمه ، وقاضيه وحاجبه ووزيره ... »[14] .

وان مثل هذه النظرة الى التاريخ لا تجدي نفعا ، على الاطلاق لادراك الامور ، اذ هي خالية من أي مدلول ، وذلك لأنها عديمة الفحوى ، فسرد حياة رجل تقي ورع أو سرد حياة أمير ، لا تهم ولا يمكن أن تهم الا الدين أو الأسرة الملكية المعنية ، ومن هنا فانه لا توجد في سياق هذا الكلام ، أية اشارة الى الشعب .

ثم ان موضوع مثل هذا التاريخ في الحقيقة ، مقيد جدا ومحدد للغاية ، اذ ليست الظاهرات هي التي يراد معرفتها ولكن الغاية من ذلك ، تصبح متمثلة في معرفة « أنموذجات » السلوك لا غير ، ونعني بكل هذا ما يعرف « بالتقاليدية » ، فاذا ما أصر الامير على أن تدون بكل وضوح افعاله واقواله ، وقائمة خدامه ، فما ذلك الا ليكون قدوة حسنة لخليفته فامراء ذلك العهد ، لم يكونوا يحبون التباهي باسلافهم البارزين فقط ، بل كانوا كذلك ، يحبون التفاخر بالبلاط المثالي ، وبعبارة أخرى ، فانهم يتباهون ببلاط ينسج على منواله فيما بعد ، ولم يكن للشعب الحق في أن يفتح

---

(14) المقدمة ، ص51 .

فاه اذ كان يتألف من « رعايا ـ اشياء » ، فامتاز كل عصر بانشغالات خاصة بالقيم المناسبة للمجتمعات ، وكان لا يحتفظ من الماضي الا بما كان خليقا بالاحتفاظ ونعني بذلك الدّين والدولة والملك . وكل ما عدا ذلك فانه يتألف من أثير . وقد اصاب ابن خلدون ، بكل تأكيد حين نعت مثل هذا التصور للتاريخ بقوله : ... « فيجلبون الاخبار عن الدول ... صفاحا انتضبت من اغمادها »[15] . وفضلا عن ذلك ، فان مثل هذه الطريقة في كتابة التاريخ خالية من كل ترتيب . فاننا نلاحظ على سبيل المثال أن الواقعات والحوادث المتنافرة والمتغايرة الى حد كبير ، موجودة جنبا الى جنب في روض القرطاس . وهذا يدل على أن المؤلف كان يعوزه تناسق الافكار والاستدلال لأنه يعتبر ان كل ما يمكن ملاحظته أو الاطلاع عليه بشأن ملوك بني مرين أو بخصوص مدينة فاس ، جدير بالاهتمام ، واذن ، فما الجدوى من الترتيب أو المنطق ! ما دام المؤلف لا يستهدف الادراك والفهم ، وما دامت غايته تقتصر على عرض « صور » من شأنها ان تنال رضى الامير ، وبامكانها ان تطابق التقليد الذي يعتبر الدعامة المتينة لها . وهناك قاعدة وحيدة يجب احترامها : فهي تكمن في نيل الرضى . ويشير ابن خلدون الى الفئة الثانية من المؤرخين مؤكدا انها تتكون على حد تعبيره من اقلية قليلة اذ يقول ... « هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل »[16] وهؤلاء هو الطبري، وابن اسحق، والواقدي، والأسدي وابن الكلبي والمسعودي، وكلهم مؤرخو الفترة التي تمتد من القرن الثامن الى القرن العاشر، وأشهرهم، بلا مراء المسعودي مؤلف «مروج الذهب» والطبري صاحب «اخبار الرسل والملوك».

ويقر ابن خلدون بأن هؤلاء المؤرخين : « من المشاهير المتميزين عن الجماهير »[17] ، غير أن مؤلفاتهم لا ترضي رغبته الا إرضاء جزئيا ، فهو يجد في كتبهم من المطعن والمغمز ، الشيء الكثير .

وقد ترك لنا بعض هؤلاء المؤرخين ، تاريخا عاما شاملا يتضمن كل ما يختص بالعالم العربي الاسلامي ، في حين أن البعض الآخر ، اكتفى بوصف محيط

(15) المقدمة ، ص 5 .
(16) المقدمة ، ص 3 .
(17) المقدمة ، ص 3 .

معين ، يحده الزمان والمكان . وقبل أن يتصدى لنقد هؤلاء المؤرخين ، فان ابن خلدون يحاول بادئ ذي بدء ان يقر بما قدمت كتبهم من مساهمة إيجابية سواء أكانت هذه الكتب وافية شاملة أم كانت مقيدة من حيث الموضوعات . وانه لمن الأهمية بمكان عظيم ان نلاحظ أن المؤرخين الذين عاشوا في الفترة التي بلغ فيها الاسلام قمته المتعددة الابعاد ، هم الذين برهنوا في مؤلفاتهم على الشمولية . فكانت المعرفة التاريخية ، في ذلك العهد (من القرن الثامن حتى القرن العاشر) متقيدة لا محالة بالشمولية . وندرك ذلك على الخصوص حين نعلم ان الدين الاسلامي يمتاز بنفس تلك الصفة (أي الشمولية) . زد على ذلك ان الاسلام انتشر بسرعة فائقة . فنشأت عن ذلك ، دولة واسعة الاطراف تمتد من المحيط الاطلنطي الى تركستان . ولم يتم هذا الانتشار الديني « بسهولة تامة » . فكان على « جنود الايمان » ان يشنوا كثيرا من المعارك في سوريا أو في بلاد فارس والمغرب والاندلس وهلم جرا ... فالايمان الذي انبث نوره في هذه المناطق الشاسعة الارجاء قد ولد بالتدريج امبراطورية ، بل دولة ذات نظام مركزي ، وذات حضارة .

وفضلا عن ذلك ، فلم يكن المؤلفون العرب المسلمون ينقطعون الى التاريخ المتصف بالشمولية من أجل ارضاء رغبتهم الخاصة ولكنهم كانوا يفعلون ذلك ، رجاء أن يعيدوا بناء العالم الجديد الذين اليه ينتمون ، وكانت اعادة البناء هذه ضرورية لاسباب عديدة ، ونلاحظ أول الأمر ، ان مدار الاهتمام كان قد انتقل من القبيلة الى الأمة التي أصبحت تشمل بالاضافة الى العرب أعراقا أخرى مثل الفرس والبربر ، الخ ...

وكان على الاسلام الذي هو دين موحّد ، لأنه « مناهض لعلم الاحياء » ، أن يتخطى مصدر ناشريه القبلي . وهكذا ، فان الذين قاموا بنشر هذا الدين ، وجدوا أنفسهم أمام مشكلات على المستوى العام ، وذلك بعد أن تخلصوا من عصبيتهم القبلية . ومن ثم ، فانه لم يكن في وسع الدولة التي تعتبر اللازمة الطبيعية لنشر الدين الجديد ، أن تحكم بلدا في مثل هذه المساحة الشاسعة الابعاد دون أن تحاول معرفة مركباتها الجوهرية المتمثلة في العناصر الاقتصادية والسياسية . فلم يكن العنصر العسكري في الواقع الا امتدادا للعنصر السياسي . وقصارى القول ان معرفة الدولة تعني الوصف الدقيق لكل الدوافع التي تحرض هذا العرق أو ذاك ، على الانضواء الى

الدولة الاسلامية ، وتعني كذلك دقة ملاحظة جميع التقلبات التي أعقبت وفاة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وتعني أيضا تسجيل وتدوين كل المعارك العسكرية التي شنها المسلمون على اعدائهم ، الخ ... وعلى كل حال ، فانه لا يمكن لأية دولة أن تصون وتدعم قوتها الا اذا كان لديها ماض مكتوب . ومثل هذا الماضي ، يسميه علماء الاجتماع « بالذاكرة الجماعية » فالامة تتألف دوما ، من عدد من الموتى يفوق عدد الأحياء .

واخيرا ، فان النشاط العقلي كان في غاية التقدم عند العرب الذين كانوا بفضل حب الاستطلاع لا يعرفون الجمود في ذلك العصر الذي كان فيه التاريخ المتصف بالشمولية شاسعا . فابن خلدون ، في رأينا ، قد افرط في التقليل من عدد المؤرخين « المشاهير ، المتميزين عن الجماهير » . فكان عليه مثلا أن يذكر كذلك ابن قتيبة واليعقوبي ، والدينوري ، ونكتفي بذكر هؤلاء الرجال ، لاغير . ولقد كتب مؤلف معاصر بصدد العهد الذي يثير اهتمامنا ، ما يلي : « لقد برز الى الوجود ذوق ملحوظ الى الموضوعية (...) في الابحاث التاريخية وامتدت هذه النزعة الى العلماء المختصين بوصف الأعراف البشرية ، والى الجغرافيين ، وامتدت على العموم الى كل أولئك الذين كانوا يتناولون بالدراسة احداث الساعة أو يعالجون الماضي القريب . وأصبحت الدقة في الوصف تشكل الشغل الشاغل لجميع هؤلاء العلماء[18] .

ونتج عن الثروة الاقتصادية ، تفوق عقلي في ميدان العلوم الدقيقة والفلسفة التي برع فيها العرب الذين كانوا ، حقا ، مشغولين بالنصر المبين وبالفتوحات الباهرة التي حققها اخوانهم البسلاء بالرغم من قلتهم وكثرة اعدائهم (البيزنطيين والفرس) الذين كانوا يفوقونهم عددا وعدة ، وتقانة واستراتيجية . وكان من الضروري أن يدفعهم اعتزازهم باصلهم العربي الى البحث عن اسباب تحقيق مثل هذه المعجزة وباختصار ، فان العرب مؤرخين ، كانوا أم غرباء عن فن التاريخ قد توصلوا بفضل اسلافهم البدو إلى اقتحام الوعي التاريخي الذي لا يمكن الاستغناء عنه ، لأنه على كل حال ضروري لاستبطان الجماعة المتحضرة . وانطلاقا من كلامنا هذا ، فانه يمكن

---

(18) A. Mazaheri, la Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age, Hachette 1951, P. 137.

أن ندرك لماذا كان الحس النقدي الذي تميز به المؤرخون مشحذا و « معمما » . فلم يعد للتاريخ المسمّى بالتاريخ البيولوجي معنى . فبعثت هذه الظروف السعيدة السرور في نفس ابن خلدون الذي كان حريصا كل الحرص على السببية الموضوعية وكان بالتالي حريصا على البحث عن معلومات صحيحة . واذا كان منهج العرض الذي نهجه المؤرخون مطابقا للعقل ، واذا ما عثرنا على بعض المعلومات ذات الاهمية الكبرى ، فان هناك ، لسوء الحظ معلومات أخرى غير مرضية . يقول ابن خلدون : « في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الاثبات ومشهور بين الحفظة الثقات ، الا ان الكافة اختصتهم بقبول اخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم ... »[19] ويوضح ابن خلدون فكرته مضيفا الى ما تقدم أن تصانيف اسلافه التاريخية المميزة كانت تنطوي على اخطاء ، فيقول :« ... وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ... »[20] فموقف ابن خلدون من اسلافه جليّ واضح والحقيقة انه لم ينقد تآليفهم ولكنه نقد النساخ الذين كلفوا بنقل تصانيفهم .

ولا ينبغي أن ننسى أن قرونا اربعة تفصل مثلا بين المسعودي وابن خلدون وانه بامكان كتاب ما أن يشوه تشويها كبيرا عميقا خلال هذه القرون الاربعة لاسباب نفسية واجتماعية سنعرضها بعد آونة .

ومهما يكن من أمر ، فان ابن خلدون يبدي تجاه متقدميه انتقادات ويبين أسباب الأخطاء ، وهي أسباب سبعة تتمثل في التعصب للآراء والمذاهب ، والثقة بالناقلين ، والجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع ، وتوهم الصدق ، والتقريب لاصحاب المراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك ، والذهول عن المقاصد ، والجهل بطبائع الاحوال في العمران . فأسباب هذه الاخطاء تقتصر في الحقيقة على اشكالية ذات مصاريع ثلاثة هي : التصورات الجماعية للأمور ونزاهة الباحث ، ومستوى المعرفة . وهي موضوعات في منتهى الاهمية . لذا سنحاول ان نستخلص مميزاتها الجوهرية راجين أن نتمكن من ادراك ذلك الاسهام العلمي الهائل

(19) المقدمة ، ص 4-3 .

(20) المقدمة ، ص 3 .

للمقدمة ادراكا احسن . ومن أجل هذا سنستخدم منهجا اجتماعيا ، لأن كل ثقافة لا تدرك إلا من خلال التصورات الجماعية . فليست الاشياء والكائنات في حد ذاتها هي التي تؤثر فينا ولكننا نحن الذين نتأثر برأينا فيها ، فليس الانسان لهذا السبب ، ميكانيكا أو انسانا آليا كما حاول واتسون (Watson) . أن يدفعنا الى الاعتقاد بذلك في نظريته المعروفة بالسلوكية[21] فبين الحوافز الاجتماعية والثقافية ، وبين انفعالات الأفراد ، يوجد بارامتر داخلي للانسان يكمن في الظواهر النفسانية . وهكذا ، فانه ليس بوسع الفرد أن يستبطن شيئا دون استخدام جهازه النفساني ، ومع كل هذا ، فانه ينبغي أن نقرّ أنه بإمكان المرء أن يكيف ، الى حد كبير هذا الجهاز النفساني ، بل انه بوسعه أن يصيره عديم التأثر وقابلا للتأثر بكل الاغراءات الخارجية .

ولا وجود لمثل هذه الامكانات الا اذا سمحت الثقافة بذلك . فيكاد المرء يكون شبيها بحلقة مفرغة . وهناك نوعان من الظواهر في كل مجموعة ثقافية : فهناك الظواهر الروحية والظواهر المادية وليست هذه الواقعات المادية مادة خاما ، ولكنها مادة معدّة وما كان يمكن اعدادها لولا نوع من الرؤية الكوزمولوجية التي هي نفسها متوقفة على الاساس الاقتصادي والمادي . وبغض النظر عن هذا التفاعل القائم بين البنية الفوقية والبنية التحتية ، فانه يمكن تحليل ما تنطوي عليه كوزمولوجيا مجتمع ما أو فئة معينة ، لاستخلاص بعض المبادئ الرئيسية التي تسمح لنا بفهم نقد ابن خلدون للتقليد فهما جيدا . فالتصورات الجماعية تؤول تأويلات مختلفة ، وذلك بحسب الفئات والطبقات الاجتماعية التي تؤلف مجتمعا من المجتمعات . وهناك طرق متنوعة لتأويل الاديولوجيات السياسية والاخلاقية ونظرتنا الى الانسان ، الخ .. باستعمال نفس النصوص ونفس القصص التقليدية المتناقلة . فالتأويل منوط بالمصالح عموما ومرتهن بالمصالح الاقتصادية المتعلقة بالفئة التي ينتمي اليها الشخص خصوصا . وعلاوة على ذلك ، فان التصورات الجماعية تكاد تكون مناوئة للتصورات الفردية من حيث غائيتها، فالتصورات الفردية ذاتية، شخصية وعابرة وهي كذلك حس كل فرد بالوجود ، وهي أيضا مختلف الحوادث العرضية التي عاشها ذلك الفرد . إنها تصورات

---

(21) مذهب نفساني يستبعد عامل الوعي في تفسير السلوك البشري صاغه واتسون (Watson) سنة 1915 في الولايات المتحدة . وقد أصبح هذا المذهب مرادفا لعلم النفس «الموضوعي» .

تعبر عن رؤيـة جزئيـة لكل فرد ، ولكل شيء ، ولكل حـادث . انهـا تنـاسب مفهـوم « الفكرة » . اما التصورات الجماعيـة فهي موضوعيـة ولا نقول (واقعيـة) اذ لهـا وجود يكاد يكون ماديا . ويمكن لتصور جماعي ما ، اذا استبطنه أعضـاء الفئـة بكل قوة ، ان يعتبر سلاحا حقيقيا وفعالا ، ان لم نقل سلاحا أكثر فعاليـة من الآلات الحربيـة . ولنفكر على سبيل المثال في الدعـايـة .. وبـالاضـافـة الى هـذا كلـه ، فـان التصورات الجماعية غير شخصية ، وهي ثابتة الى حـد مـا ، بل انهـا تكاد تكون محنطـة في بعض الاحيان . وانها تناسب مفهوم « التصور » . والتصور تمثل كلي لشيء ما لدى جماعـة معينـة . ولا يمثل هـذا التصور مجموع التصورات الفرديـة ، بل يمثل حـاصلاً وتركيبـا بالمعنى الكميائي للكلمة .

فلفـظ « التصـور » يلخص تجربـة اجتماعيـة معيشـة تفـوق تجربتنـا الفرديـة الخاصة : فعندما نقول مثلا : « هذه ساعة » فان تأكيدنا يتجاوز الملاحظـة البسيطـة للاشكال التي نـدركهـا وذلـك يفترض تـدريبـا نحن مـدينـون بـه ، دون ريب ، الى وسطنا الثقافي . واضافة الى ذلك ، فان التصورات الجماعية تكفل وتضمن اتحاد الجماعة وبقـاءهـا ، فهي غير منـوطـة بمنطـق مطـابـق للعقـل البشري ، وإنمـا هي في أغلب الاحيان « قوالب وضعت مسبقا » . فالنـاس يريـدون التحـدث عن العـالم ، قبل ان يروه وقبـل أن يعرفـوه . فنحن نتصـور الاشيـاء حسب مـوشـور وسطنـا ، ومن ثم توصف بلدان « بفراديس أرضية » وينعت الافارقـة « بـالكسـالى » ويقـال عن نسـاء المكسيـك « انهن روعـة في الجمـال » الـخ ... ومعظم النـاس يَعْتَقِـدُونَ ذلـك ، وباختصار ، فانه تلصق بكل فئة اجتماعية وبكل بلد ، بل بكل مساحة اثنوغرافيـة أو ثقافية ، بطاقـة تـافهـة ومغرضـة ، كما تلصق بكل منهـا خـاصيـة مغلوطـة ومزيفـة ، وللاعتقاد بمثل هذه الادعاءات هـدف معين يتمثل في انسجـام افراد الجمـاعـة ، ويتمثل احيانا في استمرار حياة الجماعة نفسها . فلا يقبل المرء بالفعل في وسط جماعة معينـة أو مجتمـع مـا ، الا اذا كان الافراد الآخرون يشـاركـونـه في قيمـه ، أعني يشـاطرونـه أولا وقبل كل شيء اعتقـاداتـه وآراءه . فحين يكون مؤرخ من المؤرخين مهتمـا كل الاهتمام بتكييف سلوكه وفقا لكوزمولوجيا الجماعة التي هو عضو فيها ، فـانـه يكون لا محـالـة متحيزا وجزئيا إذ انه يصبح ميـالا على الـدوام الى تمويـه الحقيقـة ، لكي يبلغ الهـدف المنشود من خلال كل ما يصفه لنا . واذا ما قام بعكس ذلك ، فانه يكون ـ والحـالـة

هذه ـ قد أظهر عداءه للوسط الذي يعيش فيه . فيصبح بعبارة أخرى ، فردا هامشيا ومنحرفا ، ومثل هذا الموقف يستمد جذوره من التصورات الجماعية التي تشكل الجانب الروحي للثقافة ، غير ان هذا « الجانب الروحي » لا يتألف من عناصر متساوية من حيث القيمة . وهذه العناصر تعمل عملها بطريقة مختلفة وذلك حسب حدة وطبيعة اهتمامات الافراد . ومن بين هذه العناصر ، تؤخذ بعين الاعتبار الخرافة على وجه الخصوص . فالخرافة واحدة من المركبات الاساسية للرأي العام أي للرأي المقبول عادة .

وتوجد الخرافة عند جميع المجتمعات والجماعات الغابرة منها والحاضرة ، والخرافة حلم يقظ ، ولكنه حلم لا ينفصل عن الحقيقة لأنه معيش مثل اية واقعة موضوعية . ولفظ خرافة « بالفرنسية » مشتق من الكلمة اليونانية « موتوس » التي تعني الاسطورة أو الحكاية أو القصة الخيالية . وكثيرا ما تصلح الخرافة لدفع الناس الى ادراك حقيقة يصعب فهمها . انها تفسر اذا صح القول ، ما لا يمكن تفسيره ، وهي على العموم ، صادرة عن القصة الحقيقية ، غير انها تبتعد عنها تماما بطابعها الخرافي اللامعقول . وللخرافة وظيفة تتمثل في تهدئة بال افراد الجماعة ما دامت تسمح لكل فرد بأن يستمد منها شيئا من الثقة فيما يفعله أو يعتزم القيام به . فالمحظورات الاجتماعية والرموز كلها تجد ملجأ لها في الخرافة . وجميع ما ينكره العقل وترفضه الاخلاق ، يجد كذلك مكانا في الخرافة . ويشير ابن خلدون حين انتقد متقدميه ، الى مبالغتهم في استعمال الخرافة . فمثل هذا التصور للأمور يتنافى تماما مع فكر ابن خلدون الذي يقول : « ... وفي باطنه (يقصد التاريخ) نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق »[22] . فلم يكتف ابن خلدون بتحديد هدف للتاريخ الذي يعتبر مادة همها الاساسي الموضوعية ، ولكنه راح يندد كذلك بالروح الخرافية والنزوية للتاريخ الذي كان نصب عينيه ، والذي ـ (ونعيد هذا الى الاذهان) ـ لم يقم بكتابته قسرا مؤرخون محترفون اذ ان صاحب المقدمة نفسه يعترف بأن هناك بكل تأكيد نساخا قليلي النزاهة ، قد زيفوا وحرفوا النصوص التي كلفوا بنقلها . وانه على كل حال ، يندد بادئ ذي بدء بالخرافة المتعلقة

(22) المقدمة ، ص 2 .

بالقوة العسكرية . ويلاحظ لدى المسعودي ، أو بالأحرى في كتب المسعودي تأكيدا نزويا مرتبطا بعدد الجنود الذين كانت تتألف منهم جيوش سليمان ، فقد ارتفع العدد من اثني عشر ألف جندي الى ستمائة ألف ! وذلك دون تقديم أدنى تفسير ....!

وأسوأ من ذلك ، فانه لم يحسب حساب لبعض الحقائق البسيطة التي كان بامكانها أن تخفف قليلا من هذه الغلواء . فلم يعمل المؤلف حسب ابن خلدون الا بوحي قلبه ، ولم يذعن لعقله بالطاعة . ومن هنا يتبين أن هدفه لا يتمثل في وصف الحقيقة اعني الحوادث كما جرت في الواقع ، ولكن غايته كانت تتمثل في وصف الرأي العام الشعبي ، وهو ذلكم الرأي المرصع على الدوام بالألماس المزيف الذي لا وجود لبريقه الا في المخيلة . اما الخرافة الثانية البالغة الأهمية التي ندد بها مؤلف كتاب العبر ، فهي المتعلقة بوجود مدينة عجيبة في اليمن . ونشأت هذه الخرافة من اساءة الفهم لبعض الآيات القرآنية (سورة الفجر ، الآيتان 6 و 7) : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، ارم ذات العماد » . ففسّروا هذا السؤال عامة ، والطبري خاصة ، ظنوا أو بالأحرى توهموا ان هناك مدينة فريدة في نوعها ، بناها ملك عظيم ... على منوال ما يحدث في الجنة . ولم يتم هذا الملك الذي يسمى شدادا بناء هذه المدينة الا بعد ثلاثمائة سنة ، وقد عمر هو ذاته تسعمائة سنة ! ومن كل هذا نتبين تأثير الخرافة المتعلقة بنوح (عليه السلام) ويخبرنا ابن خلدون ، مستشهدا بأقوال متقدميه بأنها « مدينة عظيمة ، قصورها من الذهب واساطينها من الزبرجد ، والياقوت ، وفيها أصناف الشجر والانهار المطردة .. »[23] وزعم البعض ان هذه المدينة اكتشفت ذات يوم ، بطريق الصدفة وان الذي اكتشفها وهو واحد من صحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، قد « حمل منها ما قدر عليه »[24] . ولكن ابن خلدون يؤكد لنا ان هذه المدينة حكاية واهية جاءت نتيجة للتوهم الشعبي المتعطش الى الامور المستهجنة والغريبة . وبما ان تأكيد وجود مدينة بمثل هذا الاغراء لا يمكن أن يبقى الى الأبد ، فقد قدم البعض رواية أخرى مفادها ان المدينة موجودة بالفعل ولكن أهل الرياضة والسحر هم وحدهم الذين يستطيعون العثور عليها . فلا يستطيع رؤيتها غيرهم .

---

(23) المقدمة ، ص1 ـ 20 .

(24) المقدمة : ص20 .

ومهما يكن من أمر ، فـان هنـاك من يريـد ، بـالرغم من كل شيء ، صيـانـة هـذه الحكايـة ، والمحـافظـة عليهـا . وهـذا كلـه يـدل على ان الرأي العـام كان متمسكا بهذه الحكايـة كل التمسـك . فضرورتهـا كضرورة بـوبـؤ العين . فهي ، اذن نفيسـة جـدا . ويمكن لنا في هذا السياق أن نشير الى خرافة ثالثـة يرويهـا لنـا البكري الـذي ذهب يصف في مؤلفه مدينة تشتمل على ألف باب ويسميهـا « ذات الابواب » ، مؤكـدا انـه من الضروري أن يسير المرء مـدة ثلاثين يومـا ليقوم بجولـة كاملـة حولهـا ويجيب ابن خلدون ، المعروف بالمعيته وحدة ذكائه أن .. « المدن انما اتخـذت للتحصن والاعتصـام كما يأتي ، وهـذه خرجت عن أن يحـاط بهـا فلا يكون فيهـا حصن ولا معتصم »[25] . وهناك خرافة رابعة تنسب الى المسعودي وتتعلق بمدينـة أخرى . ومن السهل دحضهـا لأن كل ما لا يندرج في نطاق الممكن تجـاه الحقيقـة المؤلمـة التي تواجهنـا يوميـا ، لا يصلح في نظر ابن خلدون الا للتسلية والتخذير . ومع ذلك فـان المسعودي يتحـدث عن مدينة النحـاس التي يحـدد موقعهـا في الصحراء ، والتي يزعم انهـا بنيت كلهـا ، كما يدل عليهـا اسمهـا ، من نحـاس . ويرد ابن خلـدون بكل فتور على ذلـك قـائلا ان : « ... المعادن غاية الموجود منها أن يصرف في الآنية والخُرْثِيِّ »[26] مضيفا ان ذلـك : « حديث مستحيل عـادة من خرافـات القصـاص »[27] . وقـد ادرك ابن خلـدون كل الادراك ان الخرافة لا تقتصر على تنشيط العقل فحسب ولكنها كذلك تستمد جذورها من الحقيقة ، سواء كانت هذه الحقيقـة مـاديـة أو روحيـة فما أعمـدة مـدينـة « ارم » الوهميـة مثلا إلا « عمـاد الاخبيـة بـل الخيـام »[28] . وتعبر الخرافتـان اللتـان اسلفنـا ذكرهمـا عن فكر شمولي يعثر المرء عليـه في جميع المجتمعـات قـديمـة كانت أم حـاضرة . وتلـك هي الاسطورة الشهيرة « لمـاض يحلـو في العينين » أو « للعصر الـذهبي » الـذي نجـد لـه وجود كـذلـك في كثير من المـؤلفـات الشهيرة كمـؤلفـات روسـو (Rousseau) وكانت (Kant) مثلا . فروسو يؤكـد ان النـاس كانوا في الأصل طيبين مـع انهم كانـوا يعيشون في حالة بـدائيـة . ويمكن ، بكل سهولـة ، ملاحظـة تـأثير عنـاصر التكون .

---

(25) المقدمة : ص60 .

(26) المقدمة : ص6 .

(27) المقدمة : ص61 .

(28) المقدمة : ص22 .

وقد رجع الى هذه الفكرة مؤلفون آخرون كبيرناردان دي سان بيار (بول وفرجيني) وشاتو بريان (اتالا) . وكان لهذا المذهب كذلك نتائج سياسية هائلة حين اندلاع الثورة الفرنسية سنة 1789 . فروبسبيار (Robespierre) وسان جوست (Saint Just) وهما تلميذان متحمسان لروسو ، لم يفتها محاولة استرداد (الطهارة الاصلية) للانسان باستخدام المقصلة . وفتحت هذه الخرافة سبيلا لنظرية اجتماعية نظامية أقامت اراءها على مقترحات قدمت قبل أي بحث ؛ وبعبارة أخرى ، فان انصار هذه النظرية ينطلقون من ان موضوع علم الاجتماع يتمثل في اعادة بناء المجتمع الحقيقي حسب صور مثالية ونعني بذلك المجتمع الذي يجب أن يكون ، والذي هو مطابق لحقيقة موجودة من قبل . ويتعين على العالم أن يبرز هذه الحقيقة الى الوجود من خلال الدور الذي يلعبه . فالمسألة بطبيعة الحال تتعلق بمذهب بعيد كل البعد عن تصور علم الاجتماع الحالي .

واذا وفق كل من علم الاجتماع والتاريخ في التخلص من تأثير خرافة « الماضي الذي يحلو في العينين » الى حد كبير (ولا نقول انهما تخلصا منه تماما) ، فان هذا الماضي لا يزال عالقاً باذهان الجماهير ، متلبسا أشكال مختلفة[29] . وانها في نظرنا خرافة لن تندرس آثارها من معمورتنا الى الأبد ، لسبب بسيط هو ان الانسان يسعى دائما وراء أوضاع أفضل من التي يستمتع بها في الحاضر ، وذلك مهما كان مستواه الاجتماعي والاقتصادي . . اما المستوى الثاني لنقد ابن خلدون ، فيتعلق بموقف الباحث بغض النظر عن التأثير الكزمولوجي الذي يسمه به وسطه . ويصوغ ابن خلدون نقده منطلقا من أن موضوع البحث في التاريخ ، موضوع خطير ، دقيق وهو لذلك يستوجب الكثير من النزاهة والشجاعة ، قصد بلوغ نتائج مرضية لأن ملاحظة ووصف (الخ ...) كل ما هو مرتبط بالجنس البشري وبالأمور الاجتماعية ،

---

(29) «ان العصر الذهبي ، عهد سابق ، غير محدد تحديدا دقيقا . كان الناس فيه سعداء ، فالفردوس الأرضي متواجد فيه باشكال أخرى في ديانات مختلفة . فهذه الخرافة ، وهي تواكب التاريخ ، متواجدة في شكل أكثر واقعية ، على ما يبدو ، وعند السكان الأكثر عقلانية . ولا يكون صاحب المؤهلات العلمية في مأمن من الخرافة ... فالموضوع العام بسيط . فالحياة قديما كانت أكثر سخاء ، وأكثر سهولة . فاين نحن من ذلك الزمان الذي يقول لكم فيه المتقاعد على سبيل المثال ان المرء كان يشتري فيه شريحة بقر بستة فلوس ... فيفترض القارئ أو المستمع وهو واع - تقريبا - ان دخله الحالي يكون دوما في متناوله» (A Sauvy, l'Opinion publique, Paris, 1964, pp. 48-9).

لا يمكن أن يقوم بها قياما ايجابيا ، عقل حريص قبل كل شيء على ان ينال رضى الغير ويحصل على بعض المنافع المادية .ويرى صاحب المقدمة انه بامكان البحث التاريخي ان يشبه بكهنوت . فالبحث التاريخي مهمة تكاد تكون مقدسة وهو مهمة لا يمكن أن يؤديها هاو من الهواة ، أو رجل لا تبعة عليه . وعلى كل حال ، فليست النتائج المقولبة والأوليات عادة مألوفة في التاريخ فقط ، ولكنها كذلك أمر مألوف في العلوم الانسانية الأخرى . فالباحث الذي لا يتبنى مفهوم « الجهالة الواعية » ، أعني الذي لا يضرب صفحاً عن انشغالاته الشخصية قبل أن يتناول دراسة حادث معين أو ظاهرة ما ، سيلحق ضررا كبيرا بالبحث عن الحقيقة . فكلما كان موشوره مشوها ، كلما كانت الحقيقة مموهة ، وذلك ما قد يفضي بنا ، دون ريب ، الى استحالة فهم الانسان . فاذا كانت درجة نقد ابن خلدون الأولى مرتبطة بالاستعبادية وسرعة التصديق ، فان المستوى الثاني يدور حول الصدق والموضوعية . « ان النقد الصادق » في نظرنا يتمثل في نقد الاغلاط المتعددة في حين ان « النقد الموضوعي » يتصل بالاخطاء غير المقصودة ، وهي الاخطاء التي لا تكون مرتبطة بالسذاجة . وليس من الفضول أن نلفت الانتباه الى ان الانسان بما انه « صورة مصغرة عن مجتمعه » فان الباحث في التاريخ لا يستطيع أن يتفادى رغبته الواعية المتمثلة في تزييف الماضي ، ابتغاء الحصول على بعض المنافع وذلك سواء أكانت هذه المنافع ذات طابع نفسي أم ذات طابع مادي . والامثلة على ذلك كثيرة . والحوادث حينئذ ، تدرك تبعا لما اريد بها . وفضلا عن ذلك ، فان مثل هذه الطريقة في تناول الأمور تختلط ، دون ريب بالدعاية السياسية . فالماضي يستخدم عن قصد لتبرير وتأكيد الحاضر . فكل عهد يريد أن يرى الماضي بطريقته الخاصة . وكل مجتمع ، بل بالأحرى كل طبقة اجتماعية ، حين تكتب تاريخها من جديد ، تدرك هذا التاريخ من زاوية جديدة . وهكذا فانها تنتشئ من جديد ماضيها الخاص . ولقد قال فينلون (Fenelon) : « ان المؤرخ الماهر هو الذي لا ينتمي الى أي زمان ولا الى أي بلد ... » وإنها لنصيحة حكيمة تشبه نصيحة ابن خلدون . ولكن ، هل هي حقا نصيحة « واقعية » . ان مصالح وانشغالات المجتمعات مختلفة في أغلب الاحيان . فالطبقات الاجتماعية التي تتألف منها جماعة معينة لها كذلك بالضرورة مطامح متباينة حيث ان الحركية الاجتماعية خفية لا تدرك ، في حين ان الفوارق بين الافراد تكون في

منتهى الوضوح . وينبغي أن نلاحظ كذلك ، ان التاريخ يموه لأسباب دولية[30] ، ويلتقي في ذلك مع الدعاية السياسية . وأجاد باسكال (Pascal) حين قال : « ... ما يعتبر حقيقة في المنطقة الموجودة وراء البيرينه ، يعتبر خطأ في البقعة الواقعة قبلها .. » فالأمر منوط بالوضع الذي يوجد فيه المرء . والحقيقة ان النقد الذي قام به ابن خلدون مقبول كذلك في علم الاجتماع . ولنحاول أن نلقي ضوءا على رأينا هذا . فلنأخذ على سبيل المثال ما اصطلح الناس على تسميته « بالجدال القلمي » الذي كان قائما بين تارد (Tarde) ودوركهايم (Durkheim) والذي يكاد يرد ذكره في جميع كتب علم الاجتماع . انه جدال يعرض عرضا دون أي شرح . فلماذا تخاصم هذان المفكران ؟ إن شارل بلوندال (Charles Blondel) يؤكد في كتابه : « مدخل الى علم النفس الجماعي » ان هذه الخصومة ناشئة عن طبع كل من الشخصين ، غير انه ليس في الأمر شيء من ذلك .

ان اميل دوركهايم (1858ـ1917) (Emile Durkheim) الذي لا ترتكز نظريته الخاصة بالواقعة الاجتماعية الا على القيود الاجتماعية ، ينحدر من أسرة أحبار يهود ، لهم عادات صارمة وبنية ابوية . وعلاوة على ذلك ، فقد حاول أن يؤله علم الاجتماع زاعما انه كان من الممكن استخلاص اخلاقية وحتى دين منه . وما ذلك في الحقيقة الا لأن دوركهايم ، كان ـ والحقيقة هذه ـ لا يشعر بأنه مندمج بالفعل في المجتمع الرأسمالي الذي كان قائما ابان الجمهورية الفرنسية الثالثة ، وحدث أن نائبا من مجلس النواب طالب بطرده من فرنسا حين اثيرت قضية دريفوس (Dreyfus) . اما تارد (1843ـ1904) ، الذي يحدد ويعرف بدقة الواقعة الاجتماعية بآليات التقليد ، أي بالتفاعل القائم بين الاشخاص ، فان موقفه متضح لأنه كان يشعر بأنه فرنسي كامل الحقوق . ولم يفته بوصفه فرنسيا أن يفصح عن انشغالات ومطامح برجوازية

---

(30) جرت في افريل 1935 مفاوضات بين مؤرخين فرنسيين والمان استهدفت حذف كل ما من شأنه أن يستحث الأمتين على الشقاق ، من كتب التاريخ القديمة . ومع ذلك ، فان «المفوض الوطني» هانس شيم (Hans Schemm) كان قد قال منذ 8 جوان 1933 ، امام مؤتمر المربين الألمان : اننا لسنا موضوعيين ... فنحن ابناء المانيا وان كل ما لا ينفع الشعب الألماني ، يعد باطلا في رأينا .» ونشرت مجلة (Berliner Monatshefte) سنة 1938 ، مقالا يؤكد : «ان البحث عن صنع اسلحة بالتاريخ بغية الوقوف على الرجلين والاستمرار ... في تنازع البقاء ، يشكل الحق الوطني لكل شعب» . Cf. publications de la société d'histoire de la guerre, 3eme serie, costes, 1938).

عصره في مؤلفاته الاجتماعية ، فالفرد ، في نظره ، وتلك وجهة نظر كل عقائديّي الرأسمالية ، هو وحده الذي يعمل ويؤثر . فالحتميات الاجتماعية لا توجد البته .

وعلينا أن نتحدث الآن قليلا عن النقد الموضوعي ، أي النقد المتعلق بالأخطاء غير المقصودة كما أشرنا الى ذلك آنفا . فالمؤرخ في هذه الحالة يكون مثار جدال بطريقة غير مباشرة . واذا كان الأمر كذلك ، كما أكد ذلك مؤرخان حين قالا : « ان المسائل التي يعالجها التاريخ تظل غير قابلة للحل بالاساليب التاريخية المحضة[31] فانه لحق شرعي ومنطقي أن يحاول المرء ايجاد الاسباب الخفية بل الاسباب المدركة بوعي غامض والتي تدخل أيضا في تشويه الحوادث . فهذه الاسباب ذات طابع نفساني ، ليس إلا . وهي منوطة بمواقف الأنا العميقة ، اذ الأمر ، بادئ ذي بدء ، يتعلق بالادراك والاستذكار الانتقائيين . وفضلا عن ذلك ، فان كل شخص ميال الى اختيار الرسالة التي يكون مضمونها مطابقا لآرائه وللقيم التي يتبناها كما انه ميال الى أن يدفع جانبا كل رسالة أخرى من شأنها أن تعاكس آراءه وقيمه تلك . وهذا الانتقاء اللاشعوري له دوره على مستوى كل من الادراك والاستذكار . فلا يدرك المرأ الا ما يريد ادراكه ولا يستذكر الا ما يريد استذكاره . وانه بالدراسة التجريبية للاشاعة العامة ، يمكن لنا أن نجد توضيحا لمثل هذه الظاهرة . فيعزل سبعة أشخاص أو ثمانية ، ثم يطلب الى الأول أن يحكي على الثاني قصة مأساوية وملتبسة الى حد ما . ثم يجيء دور الشخص الثاني فيقص القصة نفسها على الثالث ، وهكذا الى أن تحكى القصة على الشخص الاخير . وفي نفس سياق هذا الكلام ، فانه يمكن أن يعطى رسم معبر ابتغاء تقليده مع مراعاة نفس القاعدة التي طبقت في التجربة الشفوية . فسنستخلص ، في آخر التجربة ، في كلتا الحالتين ، نفس النتائج التي تتمثل في الافتقار الى التفاصيل ، ثم ابراز وتأكيد الجزئيات الراسخة في الذهن ، واخيرا استيعاب القصة أو التمثيل بالرسم . فالمظاهر الثلاثة لهذه العملية تتحد وتتضافر لتغيير مضمون الرسالة الأصلية . وينبغي أن نضيف أن ظاهرة الأبراز والتأكيد مرفوقة غالبا ببعض « التكييفات » ، ونقصد بذلك عقلنة بعض عناصر

(31) V. Langlois et Ch. Seignobos, Introduction aux Etudes Historiques, Hachette, 1898.

الرسالة . « فمدرسة تأوي جنودا » تصبح « مدرسة تأوي تلامذة » الخ ...[32] .

ويضاف الى المستويين السابقين المتعلقين بالسذاجة وعدم الموضوعية ، مستوى ثالث يتمثل في درجة الجهل أو في درجة تقدم واشعاع المعرفة . وهذا المستوى الثالث أهم بكثير من المستويين السابقين اذ انه هو الذي اتاح لمؤلف المقدمة أن يتخطى التاريخ نفسه حتى لو افترضنا أن هذا التاريخ موضوعي . ثم ان ابن خلدون حين يتعدى التاريخ ، لا يجعل من الملاحظة سوى مرحلة بسيطة للبحث لا يمكن لها وحدها أن تسمح بادراك الحوادث . وعلاوة على ذلك ، فان صاحب المقدمة ، حين يندد بقصور معارف اسلافه ، انما يندد في الواقع بأولية « الخاص » ويدخل في البحث تصور « العام » أعني الواقعة المفهمة . فالحادث واقعة تدرك في جميع ابعادها الخاصة التي تحدد موقعها وتميزها في الزمان . وهو واقعة فريدة لا يمكن لها ابدا أن تتكرر بنفس الطريقة . ففي التاريخ : « لا يقصى أي تفصيل ، ولا تستبعد ،

(32) يمكن لنا أن نأخذ مثالا معبراً آخر ، له علاقة بالتشويه اللاارادي للواقع . ويكمن هذا المثال في تجربة تمت في مؤتمر علم النفس المنعقد بغوتينغن سنة 1910 : «كان يقام مهرجان عام بحفلة راقصة مقنعة ، غير بعيد عن قاعة الاجتماعات . وفجأة ، فتح الباب ، والقى مهرج بنفسه داخل القاعة كأنه مجنون . وكان يلاحقه زنجي يحمل مسدسا بيده . فتوقفا وسط القاعة وتشاتما . ثم وقع المهرج أرضا ، فارتمى عليه الزنجي واطلق النار . وغادر الشخصان القاعة فجأة . ولم تستغرق هذه المسألة الا حوالي خمس دقائق . فرجا الرئيس الاعضاء الحاضرين أن يحرروا ، في الحال تقريرا اذ سيقام ، دون ريب بتحقيق قضائي . وهكذا سلم أربعون تقريرا انطوى واحد فقط منها على اقل من 20٪ من الاغلاط المتعلقة بالافعال المميزة . واشتمل أربعة عشر تقريرا على ما بين 20 و40٪ من الاخطاء وحوى اثنتا عشر تقريرا ما بين 40 و50٪ ، وشمل ثلاثة عشر تقريرا أكثر من 50٪ من الاغلاط ، واضافة الى ذلك ، فان 10٪ من التفاصيل الواردة في 24 تقريرا تعد اختلاقا محضا وعلاوة على ذلك ، فقد كانت عشرة تقارير تشتمل على نسبة تلفيق أكبر وستة تقارير على نسبة أقل من 10٪ وباختصار ، فقد عد ربع التقارير مغلوطا . وانه لأمر بديهي أن يكون المشهد قد اتفق عليه قبل ، بل انه صور مسبقا .» (A. Van. Gennep, la Formation des Legendes, Flammarion, 1920, Livre V .) فان كانت هذه التجربة متعلقة بالادراك والاستذكار (Memorisation) على غرار التجارب التي تمت بشأن رأي الجمهور فانه من اللائق كذلك أن نوضح أن لتصور «الموقف» دوراً في المسألة . فالموقف كما يقال يحدد السلوك ، انه المدخل ، اذا صح التعبير ، الى السلوك . وهكذا فان الفرد حين تكون (مصالحه) معرضة للخطر اما مباشرة ، واما عن طريق جماعته ، يصبح موقفه من الأمور على أكثر ما يمكن من اللامعقولية . «ان السير الطبيعي للفكر ينطلق من الواقعة ومن التجربة . ويتوجه نحو العمل ، ونحو القرار الذي يتعين اتخاده مرورا بالاستدلال المنطقي ،» فالكينين تهبط الحمى ، وبي أغراض الحمى وانا مخلوق مثل الآخرين ، فاني ، اذن سأتناول الكينين «ولكن الرأي العام في الواقع يتبع في أغلب الاحيان الطريق المعاكس ... وهكذا ، فبدلا من ان ينطلق المرء من الواقعات ليصل الى النتيجة الايجابية ، فانه ينطلق من هذه النتيجة ليرتقي الى الواقعات الضرورية . فلم يبق الا اثبات الواقعات ... بانتقاء الاخبار» . (A. Sauvy l'Opinion publique C.O.) .

قبليا ، أية ميزة كما أكد ذلك (ل هالفين)[33] (L. Halphen).

ولعله من المفيد أن نلاحظ ان لفظة « تفصيل » ليست مرادفة لكلمة « عنصر » فالعنصر مفهم بالضرورة ، وهو عام لأنه يميز كل الظواهر التي تكون من صنف واحد . زد على ذلك ان العنصر يستعمل للشرح . فبتحليل كلية معينة الى عناصر عديدة ، يمكن ادراك العلاقات القائمة بين هذه العناصر ذاتها ، كما يمكن القيام فيما بعد ، بالتركيب . واما التفصيل ، فهو على النقيض من ذلك الأمر الذي يسمح لنا بأن نصف بدقة أكثر . ولا يسمح لنا بأن نشرح لنفهم فهما أفضل . ولم يؤلف ابن خلدون مقدمته ليقتصر على وصف الحوادث الخاصة بعهد من عهود العالم العربي الاسلامي عامة والعالم المغربي خاصة ، ولكنه الفها ليبين لنا ان حقيقة التاريخ : « خبر عن الاجتماع الانساني » .

وانه بعبارة أخرى ، يسخر الطريقة التي بها تجري الحوادث الماضية أو الراهنة ليفرزها ، ويصنفها ، ويحدد لها الحقبة التاريخية باقصاء جميع التفاصيل التي يستغنى ، لا محالة ، عنها لأنها فريدة لكونها تعكس « الطابع المحلي » . فابن خلدون يقتطع بالمقص جميع العناصر التي يوجد بينها تشابه معين ، ثم يعتني بترتيبها حسب طبيعتها واهميتها ، وبعبارة أخرى ، فانه بعد ملاحظة النسيج التاريخي وتيار الزمن المتواصل ، وبعد فحصها وتقصيها ، يجب احصاء كل المركبات الهامة لترتيبها فيما بعد ، اصنافا وانماطا ، وذلك بأن يؤخذ بعين الاعتبار كل من المماثلات والتباينات . وتكمن غاية ابن خلدون في وضع تصنيف صحيح مضبوط رجاء أن يتمكن كل من النظام والتنظيم من التحكم في معرفة المجتمع . ان ابن خلدون « يحتفظ في ذهنه بصورة » كل عنصر ، وكل مركبة من مركبات النظام الاجتماعي التاريخي ليستطيع فيما بعد ، ان يقيم بينها جميعا مقارنة نظامية . فالتصنيف الصحيح لا يمكن أن يقوم الا على المقارنة بين الواقعات التي لا يكفي الوصف وحده لترتيبها . وهذا المستوى الوسيط الذي يتمثل في المقارنة هو الذي أتاح ، دون ريب ، لصاحب المقدمة اجتياز التاريخ الحدثي لينتهي الى التاريخ العام . فاستخدم المقارنة كمقفز ...

Introduction à l'Histoire P.U.F. 1056 . (33)

ويرى ليتري (Littré) ان الفعل « قارن » معناه فحص المماثلات والتباينات في آن واحد » . والحقيقة انه لا يمكن مقارنة شيئين يتشابهان كل التشابه أو يختلفان اختلافا تاما ، لأن ذلك لن يجدي نفعا ، ولن يفتح الطريق الى أية نتيجة ايجابية . ولكن بما ان الكون الاجتماعي التاريخي مركب في الواقع تركيبا قويا ، فانه لا يكاد يوجد أي خطر في استعمال المقارنة . وفضلا عن ذلك ، فقد أكد ابن خلدون :... « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام ... »[34] ويتضمن هذا الكلام تأكيدا على كل عالم في العلوم الاجتماعية ان يتأمله لأنه يحتوي على الفكرة الاساسية للبحث الذكي . ولقد أفلح ، بكل تأكيد علماء الحيوانات في وضع تصنيفيات جد مقبولة انطلاقا من ملاحظاتهم لعالم الحيوانات . وقام العلماء النباتيون كذلك بعمل جليل يتعلق باختصاصهم . ومن فرط البحوث ، توصل علماء الحيوانات الحريصون كل الحرص على احكام العمل الى استنتاج رتب فرعية من التنصيف العام الخاص « بالثدييات » . ومع ذلك ، فانهم مصرون دوما على صحة المميزات الاساسية للتصنيفية السابقة أي للتصنيفية الاجمالية . وانا اذا ما تبصرنا في المقاييس التي تسمح لنا بأن نصنف هذا الحيوان أو ذاك في فصيّلة « الثدييات » لا في فصيلة « الضفدعيات » ، فاننا سنضع في عداد الثدييات كل حيوان ذي فقار وضروع ، ويكون إهابه على العموم مكسوا شعرا . ويجب أن يمتاز كذلك هذا الحيوان برئتين وقلب ذي غرف أربع ، ودماغ قوي الى حد ما . وبالاضافة الى هذا كله فانه لابد من أن يكون على العموم ، ولودا ، وان تكون درجة حرارته ثابتة . وبما ان الاحكام في مثل هذا التصنيف يعتبر غير كاف ، فلقد وضعت تصنيفات فرعية تؤخذ فيها بعين الاعتبار ، عناصر أخرى (لا تفاصيل) اهملت في البداية .

وسمحت هذه التحاليل الدقيقة بترتيب « الثدييات » نفسها في رتب فرعية مثل المقدمات ، والحشريات ، واللواحم ، والحافريات ، والقوارض والدرد ، والجرابيات ، الخ ...

ومما لاريب فيه ان طريقة المقارنة هي التي سمحت باستخلاص نتائج في

(34) المقدمة ، ص 166 .

مثل هذه الأهمية . وانها المنهج الذي سلكه ابن خلدون .

وهكذا ، فقد اتاح للمعرفة الحدسية والمفترضة أن تتحول الى معرفة منظمة وعلمية . فتحقق بذلك تقدم كبير . وكانت الخطوة التي خطاها بالمعرفة بمثابة ثورة حقيقية . ومع ذلك ، فان ابن خلدون ، بعد أن استخلص المفهوم الاجمالي للعمران (الحضارة بالمعنى الواسع) . وذلك من فرط تحليل ومقارنة مختلف العناصر التي تكون بنيته ، قد توصل الى اشتقاق مفهومات أخرى أتاحت له بدورها بعد تحليلها تحليلا دقيقا ، ان يذهب الى أبعد من ذلك ليبلغ الآليات العميقة لهذا الكون الاجتماعي التاريخي . وانحل المفهوم الرئيسي للعمران الى بنيات عديدة تمثلها مفهومات ستة هي : البادية (المجال الموجود خارج اسوار المدينة) ، والحضارة (التمدن) ، والعصبية (روح التضامن) ، والملك . (الحكم) والمعاش (اسباب الرزق) وأخيرا العلوم (العلم والمعرفة) . وتولدت عن كل واحد من هذه المفهومات الستة مجموعة من تصورات اخريات . وبايجاز ، فان ابن خلدون انطلق من النظام ليبرز الى الوجود البنيات التي حللها لينتهي به المطاف الى الآليات . وهكذا ، فانه وفق ، بشكل يثير الاعجاب في دراسة اللحمة الاجتماعية التاريخية التي تعد موضوع بحث المقدمة . وأعدّ باحثنا ، على غرار علماء الحيوانات هرما تصوريا يعتبر جهازا حقيقيا للاستقصاء العلمي . وبوسعنا أن نلاحظ بسهولة تامة ان ابن خلدون ، حين اعتبر التاريخ مرحلة بل وقتا فقط من أوقات معرفة الكون الاجتماعي قد أسّس في الحقيقة علما جديدا ، ذلكم هو علم الاجتماع . ولم يكن هذا الابتكار العظيم ممكن التحقيق لولا المطمح المركب الذي كان ينشده عالمنا الاجتماعي ولولا توقه الشديد الى ادراك الانسان ادراكا متعدد الجوانب . فلا يشبه ابن خلدون ذلك العامي الذي يقول عنه : « ... والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس ، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده اياه ، يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختص به ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم[35] .

وعلى النقيض من ذلك ، فلم يكن ابن خلدون رجلا مزودا بثقافة واسعة ومتنوعة فقط ، ولكنه كان كذلك عالما جليل القدر ، ذا رؤية اجمالية . ولهذا

(35) المقدمة ، ص7 ـ 1046 .

السبب ، كان يرى ان الواقعة تصبح عديمة المدلول والفحوى اذا كانت منفصلة عن غيرها من الواقعات . ان ابن خلدون ، حين ابتكر علم الاجتماع ، قد طرح في الوقت نفسه مشكلة غائية المعرفة بالذات . وهذه المشكلة لا تزال مطروحة في الوقت الراهن . وإنه ان وفق في وضع هرمه التصوري ، فما ذلك ، الا لأنه ادرك ، أولا وقبل كل شيء ، البشر ، والقضايا الاجتماعية في بعديها الاساسيين : البعد التزامني والبعد التطوري . ويؤكد لنا ابن خلدون ، في سياق تبرير مآخذه على جهل اسلافه ، ان فن التاريخ : « ... محتاج الى مآخذ متعددة ، ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق ، وينكبان به عن المزلات والمغالط ؛ لأن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة ، وقواعد السياسة ، وطبيعة العمران ، والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ؛ فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم ، والحيد عن جادة الصدق »[36] .

وبمثل هذا التصريح ، لا يخترع ابن خلدون علم الاجتماع فحسب ، ولكنه يُحَسِّنُ كذلك في الوقت نفسه البحث التاريخي بالذات اذ انه يعلم المؤرخ الطريقة التي ينبغي أن ينتهجها لينتهي الى تفسير وتعليل الحوادث أي الواقعات الخاصة والفريدة التي لا تتكرر بنفس الاسلوب .

(36) المقدمة ، ص12 .

الفصـــل الرابـع

العلم المستنبط النَّشْأَة

لا أعني بالعقل القدرة على الاستدلال ، وهي القدرة التي بامكان المرء أن يحسن أو يسيء استخدامها . ولكني أقصد تسلسل الحقائق الذي لا يمكن أن تنتج عنه الا حقائق .

غوتفريد ولهلم لايبنيتز (G.W. Leibniz)

من المستحيل أن نثير مسائل عصرنا بطريقة لائقة .... ان غاب عن بصرنا ان التاريخ يشكل عصب علم الاجتماع .

ش.و. ميلس (C.W. Mills)

العلم المستنبط النشأة

علينا قبل أن ننتقل الى التحليل المنظم لعلم الاجتماع الذي ابتكره ابن خلدون ، والذي يشكل رؤية حقيقية للعالم ـ لا منهجا فحسب ـ ان نحاول ، بادئ ذي بدء ، عرض رأي ابن خلدون نفسه فيه ، وبسط اراء الشراح والمعلقين عليه .

ان اكتشافه ، خلافا لما يروجه البعض ، قد أثر في نفسه تأثيرا شديدا . وانه ليحدثنا عن كل ذلك بكل فخر واعتزاز . وقصارى القول ، ان لحالته النفسية هذه ما يبررها . فانه تمكن في النهايةمن قطع الحبل السري لذلك التقليد المل [illegible] وازي مثل هذا الخلاص في نظره ، بلا مراء ، تحولا ونشأة جديدة . انه [illegible] ي : « ولما طالعت كتب القوم ، وسبرت غور الامس واليوم ، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ... »(1) ولا يمكن لمثل هذا الموقف الا يهز مشاعره ، وان يذهله هو نفسه . ولهذا السبب ، فانه شعر فعلا بانه يتحول الى شخص آخر غايته الاساسية البحث عن حقيقة ظاهرة وخفية ، وواضحة ، وغامضة ، في آن واحد . وفي الحقيقة ، فانه ادرك حين اكتشف علم الاجتماع انه متنبئ . ولكنه كان متنبئا في خدمة الواقع بكل مظاهره الداخلية والخارجية .

وان المرء ، وهو يقرأ فقرات من فقرات المقدمة التي يتحدث فيها صاحبها عن ابتكاره ، ليعتقد انه يستمع الى أرخميدس (Archimède) وهو يصيح : « لقد وجدت . لقد وجدت » ولقد كان ابن خلدون واعيا الى حد كبير ، بالمدى البعيد لهذا الحادث . وانه لعلى صدق حين يقول : « فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغريبة ... »(2) فلا أحد يرى في هذا الكلام علامة خيلاء وكبرياء ، اللهم الا

(1) المقدمة ، ص6 .

(2) المقدمة ، ص8 .

اذا كان سيء النية وبليد الذهن ، وانه لا ينبغي أن نرى في هذا الاقرار تعبيرا عن ارتياحه المبرر فحسب ، ولكن علينا كذلك أن نرى فيه ، على الخصوص ، نداء الى معاصريه يحثهم فيه على التخلص من غل العقل المنقاد كالخراف ، ويحضهم فيه على التخلص من الرتابة المملة والجدبة . فابن خلدون متواضع كل التواضع بالرغم من ذكائه الخارق . انه يقول : « وأنا من بعدها ، موقن بالقصور ، بين أهل العصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء ، النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، والتغمد لما يعثرون عليه بالاصلاح والاغضاء »[3] . وان هذا التصريح ، وهو على اكثر ما يمكن من الوضوح والصراحة ، يبرئه تجاه أولئك الذين كتبوا أو قالوا شفويا ان ابن خلدون كان عديم الشعور بالتواضع وذهب بهم الأمر الى أن شبهوه بديكارت . وفضلا عن ذلك ، فعلى كثير من المؤلفين ، سواء أكانوا علماء اجتماعيين أم مؤرخين أم فلاسفة ، أن يتأملوا ويستخدموا موقفه الحكيم الواعي . فالشيء الجديد الذي أتى به ابن خلدون يكمن في موضوع البحث كما يكمن في الطريقة التي عرض بها دراسته تلك ، انه يقول :« وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة واسلوبا ... »[4] والمضمون الجديد يتطلب شكلا جديدا . فهذا شعار من شعارات مؤلفنا الجوهرية . فالانقطاع عن التقليد يكاد يكون انقطاعا جذريا . وبوسعنا أن نضيف ، انه قد طرأ على اللغة العربية نفسها تحول بفضل قلمه ، اذ ان هذه اللغة كذلك لا تشبه اللغة المستعملة في المؤلفات التقليدية . فابن خلدون قد جبل وكيف ونقى وصقل اللغة العربية ليجعلها تعبر عن الحقائق الموضوعية التي كان متأثرا بها . ويؤكد ج.م عبد الجليل (J.M. Abd El Jallil) المتخصص في علم الالسنة العربية وجهة نظرنا حين يقول : « ان ميزاته بوصفه كاتبا ، تستلفت كذلك الانتباه . فالنثر بسيط ودقيق . انه ليس نثر فنان ، ولكنه نثر مفكر هادئ يملك ناصية اللغة ولا يضحي بالدقة في سبيل الوضوح . ولكنه كذلك مفكر ، لا يفتقر الى مواهب الفصاحة وحدة الذكاء وثبات اليد التي حين ترسم صورا هامة

(3) نفس المصدر

(4) المقدمة ، ص6 .

تعرف كيف تدرك ما هو أساسي ، وتكشف عنه »[5] . وجملة القول ، ان ابن خلدون قد احدث ثورة في ميدان المعرفة وذلك على جميع الجبهات . وان اصلية علمه الجديد هامة للغاية . لذا فانه لم يفت عالمنا الاجتماعي البارع أن يعين مكان هذا العلم بالنسبة الى المواد الأخر التي تمت اليه بصلة قريبة أو بعيدة . وان ثمة لفكرة عبقرية أخرى فيما اذا عرفنا انه لا يمكن لنا أن نعتبر مادة من المواد ، علمية ، الا اذا كانت خليقة بان تقيم الدليل على استقلالها ، وان تبرهن على نضجها ، بالنسبة الى المواد الاخريات . ويسمح مثل هذا التحديد بتفادي الغموض المحتمل ، ومن ثم فانه يسمح بتقدم المعرفة ، ولكي يثبت ان علمه : « علم مستقل بنفسه »[6] ، فان ابن خلدون ، بعد أن انتقد تصور المؤرخين كما عرضناه في الفصل السابق ، يقيم مقارنة بين ما ألفه وبين كل من الخطابة والسياسة . ويؤكد بكل قوة ان علمه المستنبط النشأة لا يمت بصلة الى المادتين المذكورتين . فهو يرى ان هدف الخطابة الرئيسي هو ان نجعل مخاطبا معينا أو الجمهور ، يقر بادعاء ما . ولا يهم أن يكون هذا الادعاء كاذبا أو صحيحا ، لان الاقناع هو المطلوب وهو الذي يشكل النقطة الرئيسية ، ويأبى ابن خلدون ـ وذلك بحق ـ أن تكون للخطابة صفة العلم . انها مهارة فنية ، لا غير ، أو قل انها طريقة تعبير اساسها الاستعمال المضلل للالفاظ . وبعبارة أخرى فان ابن خلدون يعتقد انه اذا كان بامكان الخطابة أن تستعمل كلا من المنطق والعقل ، فان ذلك لا يدل على انها تعكس حتما الحقيقة الموضوعية . فلا يمكن لها ، اذن ، أن تطمح الى معرفة الحقيقة ، تلك اللفظة الغالية العزيزة جدا على مؤلفنا والتي توجه كل آثاره .

فالمعرفة الحقيقية ، اعني تلك التي تعبر عن الوجود نفسه هي وحدها الصحيحة في نظر ابن خلدون . وما عدا ذلك ، فهو بهتان وضلال لأنه ينجم عن محيط الوهم المحض . ولما كانت المعرفة البشرية لا تعد معرفة حقيقية الا اذا عكست التطبيق العملي والواقع ، فإنّها غير تابعة لتعسف واستبداد الانسان . وباختصار ، فان ابن خلدون ـحين ينكر صلاحية الخطابةـ يرفض في الحقيقة العقل المثالي المحض

(5) Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1943, P. 216 .

(6) المقدمة ، ص62 .

ذاته . فليست الخطابة في نظر مؤلفنا ، سوى جدال لفظي . واذا كان « علمه المستنبط النشأة » بعيدا كذلك كل البعد عن السياسة (السياسة المدنية) ، فذلك لأنه يوضح لنا ان : « السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه » . ويمكن لنا أن نلاحظ بكل وضوح انه لم يحاول أن يكتب رسالة مخصصة للحكام كما فعل ذلك الكثير من المؤلفين أو كما فعل ، على الخصوص ابن باجة[7] . وسبينوزا (Spinoza) وماكيافيللي (Machiavel) . فليست السياسة الا مادة معيارية لأنها بالرغم من انها تستند الى الواقع الملموس فانها تسعى الى معرفة الامور كما هي ، ولكنها تهتم اساسا بمعرفة ما يجب أن تكون عليه الأمور . واذا ادركت السياسة بهذا المعنى فانها تصبح مرادفة للعمل . ولا يمكن للسياسة أن تنصهر في العلم اذ انها لا تسعى الى انماء المعرفة واشعاعها ، بل انها تستخدم المعرفة لغرض منفعي محض . فالعلم يمتاز قبل كل شيء كما يقول ابن خلدون نفسه بهدفه « النزيه » وعلى سبيل المثال ، فان كتاب ماكيافيللي يتفق تماما مع تعريفنا ، والواقع ان ماكيافيللي حين ألف كتبه وخاصة منها « الامير » ، لم يكن هدفه المنشود يتمثل في ادراك البشرية ، وانما كان يتمثل في وضع خطط وطرائق فنية صالحة بل قل طرائق من شأنها الا تسمح للامير بصيانة ملكه فحسب بل من شأنها ان توطد كذلك اركان هذا الملك . ومن أجل ذلك فقد اسديت للامير نصائح مختلفة واطلع على « حيل » عديدة . ويمكن تلخيص ما جاء في كتاب ماكيافيللي فيما يلي : انه لمن الضروري استعمال الدهاء والعنف ، وانه لمن الضروري كذلك اعدام جميع مسؤولي النظام السابق . ولابد من التباهي بالصدق والاخلاص ولكن ذلك لا يكون الا في حالة ما اذا لم يتمكن الامير من العمل بعكس ذلك . وباختصار ، فان جميع الوسائل في رأي ماكيافيللي صالحة لتحقيق الهدف المنشود[8] فالكتاب ، مؤلف تجريبي محض ، بالاضافة الى طابعه المعياري . وقصارى

---

(7) ابن محمد بن يحي بن باجة ، ولد في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر ، وتوفي بفاس سنة 1138 . كان عالما وفيلسوفا في آن واحد . وكان ابن طفيل ، معاصره يعتبره مفكر زمانه الاكثر اصالة ، والاكثر تبحرا ... وخلف لنا على الخصوص : الروح وتدبير المتوحد ، ورسالة الوداع .

(8) هاهو نص من نصوص ماكيافيللي . انه مميز للغاية اذ يلخص كل مؤلفه : «عليه (يقصد الامير) ان يشيد مدنا جديدة ، وان يدمر الحواضر القديمة ، وان يرحل السكان من مكان الى مكان آخر . وباختصار فانه لا ينبغي له أن يترك شيئا في هذه الحالة دون أن يدخل عليه تغيرا ما . فلا رتبة ، ولا لقب ولا شرف ، ولا ثروة

القول ، ان السياسة تندمج ، حين تفهم بهذا المعنى ، في الاخلاقية ولكنها لا تنصهر في العلم . فالمادة التي تدرس الوضع الراهن من الجانب السياسي ، ليست هي السياسة ولكنها علم السياسة الذي يعد فرعا من فروع علم الاجتماع . وقد خصص مؤسس علم الاجتماع جزءا كبيرا من مؤلفه لهذا الميدان .

فآثار ابن خلدون تتعارض تعارضا تاما مع آثار ماكيافيللي سواء من حيث الهدف أو من حيث المضمون . فلم يؤلف ابن خلدون المقدمة ، من أجل أن يتملق اميرا من الامراء ، أو بغية أن يستخلص منها فائدة مادية . وبوسعنا أن نضيف الى هذا انه كان شاعرا كل الشعور بالفرق الجوهري القائم بين دور العالم ودور متعاطي السياسة .زد على ذلك أنه استطاع بفضل اكتشاف هذا التمييز الهام ان يجتاز بخطى واسعة ، تلك الحدود الفاصلة بين الخاص والعام . انه يؤكد « ان العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها »[9] . فهذا تأكيد جد واضح وانه لا يترك مجالا لأي وهم ، ولا لأي شك حول وعي ابن خلدون بغائية كل من السياسة والعلم (بحصر المعنى) ، ولا سيما علم الاجتماع . وفضلا عن ذلك فانه لا يمكن لتأكيد ابن خلدون أن ينطوي مهما كان الأمر ، على مدلول آخر ينكر أن العالم مضطر ، بانتسابه هو كذلك طوعا أو كرها الى جماعة لها اديولوجيتها السياسية الخاصة ، الى أن يعكف على العمل . ولنتذكر الحياة السياسية المضطربة التي عاشها ابن خلدون نفسه ، قبل أن يحبس نفسه مدة أربعة أعوام بكاملها ، بقلعة أولاد سلامة لتأليف المقدمة . إن ما يرمي اليه من هذا التأكيد هو أساساً غائية الدور الخاص بكل من العالم والسياسي . فلا ينبغي للعالم ، في نظر ابن خلدون ، وحسب رأي ماكس فيبير[10] (Max Weber) كذلك ، ان يخلط بين العمل والعلم ، ... ولو انه لا يمكن للعلم أن يقوم ويزدهر الا عن طريق العمل ومن خلاله ، كما سنقيم الدليل على ذلك في الوقت المناسب .

لشخص لم يكن مدينا بها للغازي . وعليه ان يحذو حذو فيليب 2 المقدوني أبي الاسكندر الذي أخضع اليونان لسلطته بالـ سائل التي كانت في حوزته بوصفه (مليكا (Discours, Guiraudet, I 147 – 8, Pleiade, P. 442)

(9) المقدمة ، ص1045 .

(10) Max Weber, le Savant et le Politique, Introduction par Raymond Aron, Plon, Paris 1963 .

فابن خلدون ، الدائم الحرص على أن يبقى بعيدا كل البعد عن اسلافه ، لعله يبرز ابرازا أفضل ، جدة عمله ، يجد نفسه مضطرا الى أن يذكر كتابي عالمين من علماء العرب ، وذلك لأنهما ينطويان على بعض التشابه بمؤلفه . وهذان العالمان هما ابن المقفع[11] والطرطوشي[12] . فحاول الأول عبثا أن ينشئ علم سياسة لأن حججه كانت كما يوضح لنا ذلك صاحب المقدمة واهية إلى حد ما . هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، فان الاسلوب المستخدم اسلوب مفخم أكثر من اللازم . اما الطرطوشي ، فانه يتباهى في كتابه « سراج الملوك » بنفس الانشغال التربوي الذي يهتم به ابن خلدون ، وذلك بتقسيم كتابه الى فصول غير ان المسائل التي يعالجها قد عرضت عرضا سطحيا . زد على ذلك أنه استسلم استسلاما كليا لجمع الحوادث والواقعات المتنافرة التي ليس لها أي أساس من الاحتمال والموضوعية . ويقول ابن خلدون بشأن الطرطوشي : « ... وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله »[13] .

ويرى صاحب المقدمة انه يجب استنكار الافكار البعيدة كل البعد عن التطبيق العملي بحكم الواقع ، لان هدفها المقصود أو غير المقصود ، هو أن تحجب الواقع والحقيقة . لذا فإن علامتنا ، يقول بشكل يثير الاعجاب : « فلا تزال احكامهم وانظارهم .... التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج »[14] . وان المؤلفين المذكورين آنفا لم يستخدما قاعدة البحث هذه ، وهي قاعدة ذات أهمية كبرى . وبشأن الطرطوشي ، يؤكد ابن خلدون تأكيدا لا مجال فيه للغموض انه : « لا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا ... »[15] ويمكن لنا أن نلاحظ ان مؤلف « كتاب العبر » كان على الدوام مشغول الفكر بالتمحيص والموضوعية والواقعية وأولية حقيقة الأمور على مثاليتها . وان موقف ابن خلدون الرائع من جدلية « الفكر - الواقع » يشبه في نظرنا تشابها كبيرا وجهة نظر كارل ماركس الذي يقول : « ان المسألة المتمثلة في معرفة ما اذا كان هناك داع للاعتراف

(11) مؤلف القرن الثامن ، اشتهر على الخصوص بوصفه مترجم الامثال الهندية .

(12) قاض أندلسي عاش في القرن الحادي عشر ، ولد بطرطوشة .

(13) المقدمة ، ص66 .

(14) المقدمة : ص1046 .

(15) المقدمة : ص66 .

للفكر الانساني بحقيقة موضوعية ، ليست مسألة نظرية ، ولكنها مسألة عملية . فعلى الانسان أن يبرهن في الميدان التطبيقي على الحقيقة ، أي على الواقع ... وعلى قوة فكره في هذا العالم وذلك كله لصالح عصرنا . فالمناقشة حول حقيقة أو وهمية فكرة تنفصل عن التطبيق تعد مناقشة متجمدة لا غير »[16] . فكأننا نقرأ ابن خلدون نفسه لشدة التشابه القائم بين انشغالات المؤلفين . وان مثل هذه القاعدة ، ان كانت تتحكم في جميع مؤلفات كارل ماركس ، فانها كذلك تتحكم في آثار مخترع علم الاجتماع . فالتماثلات التي نجدها لدى هذين المؤلفين تماثلات مدهشة للغاية مما يدل ، اذا دعت الضرورة الى ذلك ، على العصرية الحقيقية التي تميز المقدمة .

ويصرح ابن خلدون بكل وضوح « ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط ، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فانها تنظر في المعقولات الثواني »[17] وانه يقصد « بالمعقولات الثواني » ، كل الافكار التي لا تنجم عن الواقع ، ولا عن المحسوس . فالمنطلق في رأي مؤلفنا ، لا يمكن ان يصلح الا لتهذيب الفصاحة « وللبرهنة على ما لا برهان له » ، خاصة وانه لا يستمد ، بطبيعة الحال ، جذوره من التطبيق العملي . واذا ما فهم بهذا المعنى ، فان المنطق ، على غرار ، ما يسميه كانت (Kant) بالمنطق « العقلي الصرف » يختلط بالميتافيزيقا ، لأن هدفه يتمثل - قبليا - في دراسة الادراك المحض . فانه مرادف للعقل النظري كليا . زد على ذلك ان مؤلف المقدمة ينتقد الميتافيزيقا انتقادا صارما عنيفا . لعدم جدواها العلمية ، وذلك لأن عالم المحسوسات والواقع ، أو « الموجودات » ، ان فضلنا استخدام لفظ ابن خلدون نفسه ، كلها أمور ، لا وجود لها . فما هو الشيء الايجابي الذي تأتي به الميتافيزيقا الافلاطونية مثلا في معرفة العالم الانساني .

إن أفلاطون يمنح الأولية الى مواد روحية ، لا غير . وتلك هي الأفكار التي ولدت الواقع حسب زعمه . فليست الحقيقة الموضوعية الملموسة سوى انعكاس بسيط خافت للنماذج التي تحكم العالم . ويقول فاغيت (Faguet) ان أفلاطون يرى : « أفكارا أعني نماذج أبدية[18] لكل الأشياء المتبدلة والفانية والوقتية الموجودة في هذا

(16) II^eme^ Thèse sur Feuerbach, In l'Ideologie Allemande, Ed. Sociales, Paris, 1968, P. 138.

(17) المقدمة ، ص 1047 .

(18) فنحن الذين ننوه بأهمية هذه الفكرة .

العالم »[19] . فالأشياء إذن ، في نظر أفلاطون ليست سوى ظل عابر للافكار . ومحاولة دراستها لا تجدي نفعا كثيرا ، اذ ان المعرفة الحقة لاتتفق مع مستواها ؛ وبعبارة أخرى ، فان الأفكار وحدها وهي افكارا ابدية خالدة ، تشكل بالنسبة لتلميذ سقراط ، العلم والمعرفة الحقة . فلماذا القيام ، إذن ، بالأبحاث في الميدان التطبيقي وفي عالم المحسوسات ، إذا كان هذا العالم ، عالما عارضا وظرفيا ؟ ومع ذلك ، فان أفلاطون يوضح ان الفكرة الابدية التي تحرك الانسان ، هي فكرة الخير التي تضر هكذا بطبيعة انشغالاته الحقيقية المتمثلة في اقامة نظام فلسفي يقوم على المقاييس الاخلاقية . لقد كان افلاطون فيلسوفا مناضلا ، ان صح القول ، كما كان عدوا لدودا للديمقراطية التي تناصر الاسترقاق والتي تقوم على افكار ديموكريتس (Démocrite) وهيراكليت (Heraclite) خاصة ، وهي افكار مادية .وعلاوة على ذلك فان افلاطون يعبر بوضوح ، في فلسفته الاجتماعية عن الهدف الذي كان قد عينه لنفسه . فالفلاسفة هم الذين يضعهم أفلاطون على رأس الدولة ، ويحرص حرصه الشديد على ان تشكل ، طبقة المحاربين ، وحدات دعم لهم . ويجعل طبقة المحاربين هذه ، بين السلطة (أي الفلاسفة) وبين أصحاب الحرف ، الذين يهتمون بانتاج كل الضرورات المادية لهذه الجمهورية الارستقراطية . وباختصار ، فان نظامه الميتافيزيقي المتعلق بأولية الفكرة على الواقع ، ليس الا تعبيرا عن توق شديد الى انشاء نظام اجتماعي ، أو بالأحرى الى الإسهام في انشاء نظام اجتماعي يقوم على استغلال مبرر ودائم . ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينال رضى ابن خلدون ذي العقل النير ، وصاحب الموضوعية . فلا تتمثل غاية ابحاث ابن خلدون في تمويه الحقيقة ابتغاء « تضليل » الطبقات العاملة والناس كما عبر عن ذلك بصدق باسكال[20] (Pascal) ولكنها تتمثل في ان حقيقة التاريخ « خبر عن الاجتماع الانساني » .

وهكذا فان من يدعي ، مثلا ، ان ابن خلدون « رجعي » ، كما أكد بعض

Faguet, Initiation Philosophique, Hachette, Paris 1913, P. 16 . (19)

(20) توجد فقرات «اجتماعية» في مؤلف باسكال ، وها هي ذي فقرة من تلك الفقرات : «يقال انه لابد من اللجوء الى قوانين الدولة الجوهرية والبسدائية التي ألفتها عادة جائرة . انها لعبة مؤكدة ، لفقدان كل شيء . ولا شيء يكون مضبوطا في هذا الميزان ، غير ان الشعب يعير بسهولة ، سمعه الى هذه الخطب التي تخلع النبر حالما تستبيته ... ولهذا السبب ، كان أعقل المشرعين ، يقول : انه غالبا ما ينبغي مخاتلة الناس لصالحهم» (In les Penssées).

شراحه ، يكون قد برهن على طيش عقلي تجاه مؤلف المقدمة الذي لا يستنكر كل المعرفة لأن ذلك يكون مخالفا لمنهج تراثه الفكري نفسه ، ولكنه يعترض ، بالطبع ، على شكل من أشكال المعرفة ونعني بذلك المعرفة القبلية (أي السابقة للتجربة) والذاتية ، التي هي في الواقع ، شكل مخالف للعلم . فهذه الفكرة الصحيحة هي التي جعلته يقول : « ... في ابطال الفلسفة ، وفساد منتحلها »[21] .

فابن خلدون لا يشجب كل الفلسفة لأن ذلك يقوده الى ادانة اثاره بالذات التي يرى انها اصبحت « للحكمة صوانا » ، ولكنه يستنكر فقط موادا تتفق أقوالها مع الوهمية واللاحقيقية . ولذا فانه يؤكد أن : « ... ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس[22] وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة ، فان ذواتها مجهولة رأسا . ولا يمكن التوصل اليها »[22] ...

ويبدو ان هذا كلام ، على أكثر ما يمكن من الوضوح . فاذا كان ابن خلدون ينكر صلاحية المواد الضرورية والعقلية الصرفة ، فلأنها غير خليقة بأن توفر للانسان اجوبة ملموسة وواقعية حول وضعه وصيرورته . وبناء على ذلك ، فانه حين يدينها ، يدين الحشو اللفظي الذي تتضمنه دائما اديولوجية من الاديولوجيات . فاذا ما أخذناه على موقفه ، فاننا نكون قد برهنا ، بدون مواربة ، على اننا لم نفهم شيئا يذكر من المقدمة . إن كثيرا من أولئك الشراح والمعلقين على ثراته الفكري اكدوا انه فيلسوف الاجتماع أو فيلسوف التاريخ . ولكن هذه المزاعم لا سند لها ، لأنها لا تعتمد على أساس من الجدية والصحة . والحقيقة ان عالمنا الاجتماعي لم يحاول أن يصنف كتابا حول المدينة المثالية كما فعل ذلك مثلا أفلاطون (الجمهورية) والفارابي (المدينة الفاضلة) . ولم يضع كذلك قوانين حول الصيرورة الاجتماعية والتاريخية المستمدة من الفناء النير « النرفانا » . فالقواعد التي يعرضها في المقدمة متعلقة بديناميكا المجتمعات المغربية القروسطية . ولقد وضعها مستندا الى الحقيقة الملموسة لمنطقة معينة . وكتب أرنولد توينبي (Arnold) ما يلي : « لقد تصور وصاغ ابن خلدون فلسفة للتاريخ . وانها لفلسفة تعتبر ، دون ريب ، أكبر الاعمال التي لم يقم بها أي مفكر من المفكرين

(21) المقدمة ، ص992 .

(22) المقدمة ، ص997 .

في أي وقت من الاوقـات ، ولا في أي مكان من الامكنـة »[23] . واذا كانت هـذه الشهادة تؤكد ، بلا مراء عبقرية ابن خلدون الحقيقية ، فانها ، لا تطلعنا على حقيقة وصحة « العلم المستنبط النشأة » . والواقع أن أرنولد توينبي قد قرأ المقدمة ، وهو يحمل افكارا سابقة ، اعني انه يحل محل ابن خلدون بالذات ، نفسيا وعقليا . ولم تكن النتائج التي استخلصها الا نتائج انتهى اليها من خلال أعماله الخاصة . ومهما يكن من أمر ، فان التحليل النفساني يعرف ظـاهرة العرض هـذه ، حق المعرفـة . فحين يسمي ، أ. توينبي « العلم المستنبط النشأة » بفلسفة التاريخ ، فانه يستند اساسا الى نظرية ابن خلدون المزعومة والمتعلقة « بالعود الأبدي » ، أو برؤية دورية للصيرورة . وتشكل هذه الرؤية في الواقع ستارا اديولوجيا ينكر اتصالية الرقي الاجتماعي . وفضلا عن ذلك ، فان ابن خلدون حين يؤكد صراحة ، ان الرقي غير متواصل في المجتمعات المغربية القروسطية ، لم يعبر ، في الحقيقة ، الا عن ظاهرة ، مستمدة من الواقع ، أي من عالم المحسوسات . وقصارى القول ، ان فكرته عن « العود الأبدي » ، حقيقة اجتماعية لا حقيقة فلسفية لأنها خاصة بعصر معين وبمنطقة محددة . فانه ما كان يريد ، البته أن يستهدف جميع مجتمعات كل العصور حين عبر عن فكرته تلك . ثم انه يوضح رأيه قائلا :« فانشأت في التاريخ كتابا ... بنيته على اخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار ، وملأوا اكناف النواحي منه والأمصار .. وهم العرب والبربر »[24] .

أتراه يتحدث عن جميع المجتمعات ؟ أتراه يتحدث عن كل الحضارات ؟ ـ انه بامكان القارئ أن يدرك بكل سهولة ان ابن خلدون واع كل الوعي بنوعية ابحاثه . واذا كان علامتنا قد تناول بالبحث في آثاره الخاصة بالتاريخ المحض ، كثيرا من مناطق العالم العربي الاسلامي ، فانه لخص في المقدمة بصفة خاصة ، الواقعات والحوادث الخاصة بالمغرب العربي . وان الظاهرة الأكثر تميزا ، والأكثر أهمية في المغرب بالضبط ، التي كانت تسترعي بوجه خاص ، انتباه عالمنا الاجتماعي الحريص كل الحرص على تفسير التطبيق العملي وما جريات الحياة الواقعية ، تكمن في عدم

---

(23) A. Study Of History .

(24) المقدمة ، ص 6 .

وجود الرقي الجمعي ، أو في انعدام الجمع الثقافي ، ان كنا نفضل هذه العبارة ، وذلك لأسباب كثيرة لا يفوتنا عرضها عرضاً منظما في الفصول المرتبطة بديناميكا العمران . وانه لمن المغالاة أن تكاد ابوة مبدإ « العود الأبدي » تسند الى عالم مهتم أولا وقبل كل شيء بتحليل مجتمعه بالذات ، وواع مع ذلك بأنه : « ... لا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر ، اذ كما اشتبها في أمر واحد ، فلعلهما اختلفا في أمور »[25] . فهذه العبارة تعبر تعبيرا صارخا عن تصور مؤلفه النسبي ، فبالأولى والأحرى أن يلحق ويربط تصور الصيرورة الدوري بمؤلفات أ.توينبي نفسه وكذلك بمرشديه الروحيين كالرواقيين وفيكو (Vico) ونيتشه (Nitezsche) الى حد ما ، وذلك لأن الفيلسوف الألماني لم يستخدمه الا في شكل شعري . اما فيكو[26] فانه مع تأييده لمذهب سانت أوغسطينوس (Saint-Augustin) الخاص بالعناية الالهية ، يؤكد انه ينشئ « علما جديدا » ، هو علم قواعد الصيرورة الاجتماعية . فكل المجتمعات بالنسبة لفيكو ، تمر ثانية بنفس المراحل ونفس الدرجات الثقافية . فهناك عصر الالهة الذي تسود فيه التيوقراطية (الحكومة الالهية) ، وهناك عصر الابطال الذي يتميز بالارستقراطية (سيطرة الاشراف) . وهناك أخيرا عصر الافراد المتميز بسيادة العقل والشمولية ، وهكذا دواليك .... « فنظرية العصور الثلاثة » كما تسمى احيانا ، ليست سوى اديولوجية ترمي الى اقامة الجبرية والاستسلام . ولقد جاوز توينبي متقدميه حين أضاف الى مبدا « العود الابدي » ، عامل السيطرة الالهية لأن التاريخ كما يقول « وحي » . وهكذا ، فان توينبي يجعل من علم الاجتماع ركيزة اللاهوت (Ancilla Theologae) في حين ان ابن خلدون يرفض الغائية رفضا باتا ، مخلصا بذلك علم الاجتماع والتاريخ من قبضة اللاهوت كما فعل ديكارت بالنسبة الى الفلسفة . وتعود بنا وجهة نظر توينبي الى القرون الوسطى المسيحية ، وذلك بادخالنا مباشرة في اعماق الميتافيزيقا المحضة . لذا ، فانه يتسنى لنا أن نقول انه لا يصلح أن تنعت مؤلفات ، أ.توينبي « بفلسفة التاريخ » بل ينبغي أن تنعت « بعلم الالهيات » ، لا غير . وذلك لأن هذا العلم يرمي الى هدف مخالف تماما لهدف العلم الخلدوني المستنبط النشأة .

---

(25) المقدمة ، ص1046 .

(26) ج ـ ب ، ڤيكو (1668 ـ 1744) : فيلسوف اجتماعي نابوليتاني تمكن بفضل كتابه : «العلم الجديد» (Nuova Scienza) من احتلال مكانة مرموقة بين ممهدي السبيل الى علم الاجتماع .

هيا بنا نبحث الآن عما يقوم عليه بالضبط العلم الاجتماعي الخلدوني . فاننا سنستخدم لبلوغ مأربنا هذا منهجين ، أحدهما نظري ، والآخر تجريبي . فابن خلدون يعرف علمه الاجتماعي بالطريقة التالية : « ... حقيقة التاريخ (أي علم الاجتماع[27] في عهدنا) انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ... »[28] فبرنامج الدراسة والاستقصاء الذي يحدده صاحب المقدمة لنفسه يثير الاعجاب حتما ، وان أول فكرة تتبادر الى الذهن عند قراءة تعريف مؤلفنا هي الطريقة الاجمالية . فانه يدرج في ابحاثه كل ما يمت بصلة الى الحياة الاجتماعية بمعناها الواسع . زد على ذلك ، انه لا يمكن لأية ظاهرة ، مهما كانت ، في نظر ابن خلدون ان تميز وتحدد ويعين نوعها الا اذا ادركت ، وهي متصلة اتصالا وثيقا بواقعات البنية الاجمالية الأخرى لا اذا ادركت على حدة . وإننا نلاحظ ان العالم لم يكن في نظره لعبة صبر معقدة أو معطف أرلوكان (Arlequin) بل كان كلاً مرصوصا وكانت كل مركبة فيه مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمركبات الاخريات ، فضلا عن انها تمارس وظيفة خاصة . وسيولد بالضرورة تنسيق جميع هذه العناصر ، ترابطا بينها . وبناء على ذلك ، فان هذه البنية تتغير كلما يطرأ تغيير على مركبة من مركباتها . وعلى سبيل المثال ، فان دراسة ظاهرة اقتصادية لا تستند الى اطارها المتعدد الاشكال ، تعد في نظر ابن خلدون ضياعا للوقت . وتعد فكرة ابن خلدون ، من هذه الوجهة ، فكرة ثورية وحديثة للغاية . فاهتمامه بالربط بين الواقعات ، واضح جليّ في تعريفه لأنه يريد أن يتناول النظام الاجتماعي كله .

---

(27) قال فنسان مونتاي (Vincent Monteil) في الديباجة التي كرسها لترجمته مقدمة ابن خلدون ما يلي : «يبدو ، ان ابن خلدون مؤرخ ، وهو بالفعل مؤرخ ، ولكنه اسس كذلك علم الاجتماع ، خمس قرون قبل أوغست كونت (1840) (Auguste Comte) ويعطي مونتاي ، فيما بعد ، إيضاحات ذات أهمية كبرى ، فيقول : «فقد أعطى كذلك ابن خلدون الذي كان متضايقا من قصور مصطلحات عصره لهذا العلم المبتكر ، اسم التاريخ» (MI. P XX) وهذه الشهادة التي يؤديها علامة اشتهر بكفاءته وعدم تحيزه تجاه العرب تؤكد كل التأكيد بحثنا وتؤيده .

(28) المقدمة ، ص 57 .

ويتبنى ابن خلدون هذا المطمح الكلي للحياة عن طريق فكرة المزاوجة بين المضمون والشكل . فلكل واقعة ، ولكل شيء ، مهما كان ، شكل ومضمون . وهذان التصوران متلازمان على الدوام . فلا يمكن فصل الواحد عن الآخر الا فرضيا ومنهجيا . ويتمثل مضمون كتاب ما ، مثلا في تلك الموضوعات والافكار التي يعالجها المؤلف . اما الشكل فيتجسد في اللغة والاسلوب اللذين يستخدمها المؤلف للتعبير عن المضمون تعبيرا ملائما . ونلاحظ بكل وضوح ان هذين العنصرين لا ينفصلان في الميدان التطبيقي . وبهذا الصدد ، يقول ابن خلدون : « ... ان الدولة والملك للعمران ، بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها ... لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر » . ولا يترك مثل هذا التأكيد أي مجال للشك في وعي عالمنا الاجتماعي الشديد بمبدإ الكلية المتضامنة . ولا ينبغي أن ينعت علم الاجتماع الخلدوني ، حين يفهم بهذا المعنى « بموسوعي » ، بل يجب أن ينعت « بتركيبي » . فليس العالم عند صاحب المقدمة عبارة عن تكديس فوضوي ، وجرد متنافر وظرفي ، لواقعات منفصلة بعضها عن بعض ، بل انه على النقيض من ذلك ، مجموعة متماسكة ومتجانسة وموحدة وكلية . فالمبدأ الرئيسي الذي ترتكز عليه الرؤية الكوزمولوجية الخلدونية ، هو تبعية المركبة بالنسبة الى البنية كلها . فعلم الاجتماع الخلدوني عبارة عن نظام تام لتفسير الواقعات الاجتماعية . وعليه ، فانه يشكل كوزمولوجيا علمية (بحصر المعنى) . ومما لا ريب فيه ان أوغست كونت (Auguste Comte) ودوركهايم ، قد الحا على الربط بين الواقعات الاجتماعية غير انهما لم يوفقا إلى استخلاص فائدة حقيقية من ذلك . فأفضت نظرية الأول الى مادة تهتم بمعالجة امراض المجتمع والى تألّه هذا المجتمع نفسه . وأدت نظرية الثاني الى مذهب اخلاقي ديني . وفي نفس السياق ، فان كلود ليفي شتراوس (Levi Strauss) ينوه في انشغالاته بضرورة المبدإ التضامني ، غير ان علم اجتماعه العام الذي يعتبره بطريقة تعسفية ، مطابقا « لعلم الانسان » بالمعنى الواسع ، والذي يستهدف اذن الجنس البشري كله ، ليس في الواقع ، الا مجموعة تصورات خالية من كل مضمون ملموس . ومما لاشك فيه ان نظرية شتراوس العامة والمركزة على البنيوية تنفذ الى صورية محضة(29) . ومثل هذا

(29) يرى ج. غورفيتش (وجميع العلماء الاجتماعيين النسبيين) ان لكل مجتمع بنيته . وهذه البنية عبارة عن : «توازن مؤقت قائم بين وفرة المراتب الموجودة وسط الظاهرة الاجتماعية الكلية» وعلى النقص من ذلك ، فان كلود ليفي شتراوس ينفي تجريبية البنية . فليست البنية في نظره ، سوى «نموذج» .

التجريد المبالغ فيه للتعبير عن اللحمة الاجتماعية هو الذي صرف ليفي شتراوس عن المشاكل الملموسة التي يعيشها الافراد والمجتمعات . وبايجاز فان نظريته الاجتماعية تقتصر على هندسة الظاهرات الاجتماعية وهي هندسة تميزها الأشكال المتماثلة لبنيات وسلوكات كائنة بالمجموعات الخاصة والمجتمعات الاجمالية . وبطبيعة الحال ، فان علم الاجتماع ، متى فهم بهذا المعنى لا يفسح أي مكان للتاريخ الذي بدونه يصبح كل نظام اجتماعي عبارة عن وهم . فلابد من أن نشير الى هذا اشارة تسترعي الانتباه . ان الكوزمولوجيا العلمية الوحيدة التي تنطوي في نظرنا على تشابه كبير حقيقي ورؤية ابن خلدون هي الكوزمولوجيا العلمية لكارل ماركس الذي حين شاهد تفكك وتجزئة العلم الاجتماعي عارض ذلك معارضة شديدة . وانه ليعارض كذلك فصل الاقتصاد السياسي عن التاريخ ، وعن علم الاجتماع . وبالنسبة لابن خلدون كما هو الشأن بالنسبة لكارل ماركس فانه لا يتحتم على من يريد أن يدرس علميا - لا اديولوجيا - واقعة من واقعات النظام الاجتماعي سواء أكانت مرتبطة بالماضي أم بالحاضر أن يضعها في اطارها التاريخي والمكاني فقط ، ولكنه يتعين عليه كذلك أن يربط بينها وبين واقعات اجتماعية أخرى (بالمعنى الواسع) . وبعبارة أخرى ، فان البنية الفوقية في تكامل مع البنية التحية ، وفي تعايش مع البنية التي تقوم مقام دعامة وقالب للمجتمع الاجمالي . ويؤكد لنا ابن خلدون بكل وضوح ان : « ... اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش »[30] . وان لهذه الملاحظة أهمية كبرى . فهي مطابقة تماما لما قاله كارل ماركس . فلنتأمل في ذلك « ان عالم انتاج الحياة المادية يحدد على العموم سير الحياة الاجتماعي والسياسي والثقافي » . ويقول مارسيل موسى[31] (Marcel Mauss) : « يتمثل كل من مبدإ وغاية علم الاجتماع في ادراك الجماعة كلها ومشاهدة سلوكاتها باكملها »[32] . وهذه

---

(30) المقدمة ، ص210 .

(31) مارسيل موسى : عالم اجتماعي فرنسي (1872 - 1950) ، حفيد دور كهايم وتلميذه الناكث . ادخل في علم الاجتماع المفهوم الجوهري المعروف «بالظاهرة الاجتماعية الكلية» ، فهو استاذ وباحث في آن واحد . وقد عين سنة 1930 بكوليج دي فرانس . واهم مؤلفاته هي : الصلاة - 1909 (وهي اطروحة دكتوراه غير تامة) ، وموجز في وصف الاجناس البشرية 1947 ، وعلم الاجتماع والانترو بولوجيا ، 1950 . وكان مديرا لمجلتين هما : السنة الاجتماعية ، والحوليات الاجتماعية وادركته المنية دون أن تسنح له الفرصة بالحصول على لقب دكتور .

(32) CF. Sociologie et Anthropologie, P.U.F, Paris, 1960, P. 276 .

الفكرة التي عبر عنها عالم يعتبر بحق ابا علم الاجتماع الفرنسي الحالي في كل ما لـه من ايجابية ، تؤكد اذا دعت الضرورة الى ذلك ، صحة الطـابع الحـديث الـذي يمتـاز بـه المـذهب الخلـدوني . اضف الى ذلـك ان مـارسيل مـوسى قـد أعـد انطـلاقـا من فكرة « الكلية » مفهومه الاساسي للظاهرة الاجتماعية الكلية » . وهو مفهوم اصبح فيا بعد ، عصبا من الاعصاب الجوهرية لعلم اجتماع جورج غورفيتش[33] (Georges Gurvitch). وانه ليمكن للمرء أن يؤكد دون مغالاة ان كل عالم[34] من العلماء الاجتماعيين في العـالم الغربي يعد أبا طريقة اجتماعية لا تستهدف التوحيد وتقـدم العلم ، ولكنهـا تستهـدف تشتيته ، بل سحقه والقضاء عليـه . ويمكن تصنيف هؤلاء الاختصـاصيين الى فئتين : أولاهما تتألف من أولئك الذين يهتمون قبل كل شيء بـاعتبـارات تكاد تكون صوريـة محضة كليفي شتراوس مثلا ، أوتالكوت بارسونس (Talcott Parsons) . والفئة الثانيـة تضم كل الـذين لا يقومـون الا بتحقيقـات ذات طـابـع تجريبي لا غير . ومن ثم ، فهي تحقيقات ليس لهـا أي تـأثير على البنيـات والانظمـة الاجتماعيـة والاقتصـاديـة . وباختصار فهناك « النظريون » من جهـة ، « والتجريبيون » من جهـة أخرى ، غير انه ينبغي أن نقر بـأن هؤلاء التجريبيين هم في الحقيقـة أشـد خطرا على علم الاجتماع وعلى الانسـان من غيرهم لأنهم يكادون يكونـون دومـا في خـدمـة الثرائيـة السيـاسيـة والاجتماعية الخاصة بكل بلد من بلدانهم . وعلينا أن نضيف الى هذا انهم اكبر عددا من الأولين . فعددهم غفير جدا ، بحيث ان الناس ميالون حاليا في كل مكان الى المطابقـة بين علم الاجتماع والبحث العلمي التطبيقي المحض الـذي لا يـأخـذ بعين الاعتبـار أي اتجاه نظري . فتفكك علم الاجتماع الذي نشهده اليوم ، قد أخذ يبلغ ذروته . واصبح كل عـالم اجتماعي تجريبي لا يهتم الا بـدرجـة معينـة من الـواقـع الاجتماعي دون أن يكترث اطلاقا لمبدإ ارتباط الواقعات بعضها ببعض . وتتمثل نتيجة هذا كله في تكاثر

(33) جـورج دافيـدوفيتش غورفيتش : عـالم اجتماعي فرنسي من أصل روسي (1894 ـ 1966) . اتخـذ الجنسيـة الفرنسية سنة 1928 . مؤسس ومدير دفاتر علم الاجتماع الدولية ، 1946 . مؤلفاته الرئيسية هي : موهبـة علم الاجتماع الحالية (في جزءين) ، 1957 ـ 60 ، عناصر علم الاجتماع القضائي 1940 . حتميـات اجتماعيـة وحريـة بشرية ، 1955 ، (رسالة في الاجتماع في جزءين) ، 1960 .

(34) لا يلمح نقدنا الى س ، رود انسون (M. Rodinson) ولا الى جاك بيرك (J. Berque) ولا الى كل من ميلس (ش ـ و) وغورفيتش بأي حال من الاحوال فقد بـذل هؤلاء العلمـاء الاجتماعيون مجهودات اكيـدة بغيـة «اجتماعوية» علم الاجتماع .

ما فتئ يزداد لعلوم اجتماعية اطلق عليها اسم « العلوم الاجتماعية الخاصة » . وفائدتها ، بالطبع ، حقيقية غير انها لا تتحقق اذا تجاهلت هذه العلوم الاجتماعية بعضها البعض كما هو شأنها ، مع الأسف في الوقت الراهن . ومثل هذا المطمح يفسح ، بالضرورة المجال لظهور فسيفساء بسيطة خاصة بعلم الاجتماع ويفتح سبيلا لبروز صورة ساخرة زائفة .

ولقد اجريت عبر العالم ، دراسات وافية لا تحصى حول العمل والأسرة والتربية وأوقات الفراغ ، الخ ... دون أن تربط الموضوعات المعالجة بالبنيات الاجتماعية والاقتصادية أي بالنظرية . ونحن لا نريد أن نقول إن الابحاث ذات الطابع التحليلي والجزئي غير مفيدة لتقدم علم الاجتماع ، بل نحن نرى عكس ذلك ، إلا أننا نندد بالطابع الفوضوي والسياسي لمثل هذه النزعات التي انزلت منزلة نظام من الانظمة ، ومما لا ريب فيه ، ان كيتليه (Quetelet) ولوبلاي (Le Play) قد كونا عن غير قصد ، هذه النزعة . وحدث ذلك ، حين قام الأول بتطبيقه علم الاحصاء بغية القيام بجرد الواقعات الاجتماعية (سسيوغرافيا كمية) وحينما قام الثاني بتحقيقاته العديدة حول الاسرة العاملة الأروبية[35] . فوصف واقعة اجتماعية ، دون وضعها في اطارها المتعدد الأشكال ، اعني الاطار الاقتصادي ، والسياسي والديني والتربوي ، الخ ... يعد انصرافا الى لعبة بسيطة ، وتفرغا لتمرين حول أسلوب الكتابة .ونتج كذلك ، تفكك علم الاجتماع الى حد ما ، عن تقسيمه الى اجزاء ، وهو تقسيم يكاد يكون محكما ، وبود كل اختصاصي أن يحافظ عليه في دائرة بحثه . والواقع ان كل الظاهرات الاجتماعية متداخلة . ولا ينبغي أن يقام بدراسة كل ظاهرة منفصلة عن غيرها من الظاهرات الا لهدف منهجي . وانه بعد الانتهاء من تحليل العناصر ، لابد من القيام بالعملية المعاكسة المتمثلة في التركيب . ويجب أن يكون هذا التركيب دائما مشدودا الى نظرية عامة للمجتمع . وعلى كل حال ، فانه لا يمكن الحصول على المعرفة العلمية الحقة الا بمواجهة النظرية بالتطبيق .

---

(35) كتب ارماند كوفيلييه (Armand Cuvillier) مايلي : «ينبغي أن نذكر بالمبادرة التي اتخذها ... فريدريك لوبلاي (1806 ـ 88) بغية أن يركز علم الاجتماع على تحريات موضوعية ودقيقة . وقد ازاحت ابحاثه الشهيرة المتعلقة بالاسرة العاملة ستارا عن طريقة الدراسات الأحادية ... ولسوء الحظ ، فإن لوبلاي نفسه ، والمدرسة المنشقة عن العلم الاجتماعي ... تركا تصورات سابقة ، قابلة للنقاش توجههما وذلك سواء بخصوص بنية المجتمع «الطبيعية» أو بشأن تأثير البيئة الجغرافية» «In Manuel de Sociologie C.I. P. T.I.p. 27» .

ويجب أن يوجد بين هذين المستويين تفاعل دائم واثراء متبادل ، لأن النظرية توضح التطبيق الذي يوضح النظرية . ولهذا السبب ، فان فرانسوا سيمياند (Froiçois Simiand) (1873ـ1936) . وهو عالم اجتماعي واقتصادي فرنسي ، قد أكد ما يلي : « ليس هناك أفكار دون واقعات . وليس هناك واقعات دون أفكار » . فهذه العبارة الموجزة تلخص في الواقع كل العلم الاجتماعي الخلدوني . فليس هناك تناقض بين الفكرة والتطبيق العملي . فالاقتصار على المستوى التجريبي وحده ، معناه انكار علل واسباب الظاهرات الحقيقية سواء أكان هذا الإنكار ضمنيا أم صريحا ، ومعناه بايجاز تمويه الحقيقة وتزييفها .

واننا نقف على النزعات التجريبية عند معظم الشماليين (أرباب المذهب العملي ، والمنفعية) . فانهم يبذلون قصارى جهدهم من اجل هدف اديولوجي ، بحصر المعنى . وبلغ تنظيم التجريبية حدا جعل علم الاجتماع في نظر هؤلاء التجريبيين مرادفا لعلم النفس الاجتماعي[36] فمفهوم الكلية المتضامنة أساسي للغاية للبحث عن الحقيقة . لذلك ، لم يتردد جورج لوكاش (Georg Lukacs) في أن يقول « ليس رجحان الدوافع الاقتصادية في تفسير التاريخ ، هو الذي يميز بطريقة حاسمة الماركسية عن العلم البرجوازي ، انما الذي يميز بينهما هو مفهوم الكلية »[37] . وتؤكد هذه الشهادة بكل وضوح صحة تشديدنا على هذه الميزة الاساسية للعلم الاجتماعي الخلدوني المتمثلة في قاعدة وحدة عناصر الكلية . وستبرز بقية تحليلنا ، بطريقة أفضل الأهمية الكبيرة التي يكتسيها هذا المبدأ الذي يتوقف عليه كل شيء آخر . واذا كان

(36) لنأذن لعالم اجتماعي امريكي شمالي يحتل مكانة خاصة في الكلام وهذا العالم هو : ش. و. ميلس (Ch. W. Mils) الذي تطايرت شهرته عبر الآفاق بفضل تصوره الذكي لعلم الاجتماع وهو التصور القريب جدا من تصور ابن خلدون نفسه «فالتجريبية التجريدية تتعلق كالنظرية الأسمى بوقت من أوقات العمل وتتركه يستأثر بالعقل والمجتمع (أي جميع التجريبيين) يتبعون الأسلوب نفسه . فتستمد «العناصر الاستعلامية» من حديث يكون تقريبا ، مقولبا ويجرى مع مجموعة من الأفراد باختبار عينات ، وتصنف الاجوبة . ولسهولة أكثر ، فان الاجوبة تسجل في بطاقات مثقبة ، وبعدئذ ستسمح المعالجة الاحصائية بالبحث عن العلاقات . وتبين سهولة هذه الطريقة التي يستوعبها الذكاء العادي دونما جهد ، سبب نجاحها ... وعلاوة على نشر الاعلانات والاتصالات الجماهيرية فان «الرأي العام» يشكل أغلى هذه البحوث ... فانها تكتفي بتصنيف الاسئلة : من يقول ـ ماذا ـ لمن ، بواسطة اية طريقة من طرق المواصلات ... ثم انها لا تعيد صياغة المسائل الكبرى المتعلقة بها ، فهي لا تستطيع ذلك ... ضمن الحدود التاريخية والبنيوية التي تحبس فيها» ، (In l'Imagination Sociologique, Masper: 1967, P. 55 – 6).

(37) CF. Histoire et Conscience de Classe, P.U.F. P. 47 .

الأمر.كما أكده بنباهة ابن خلدون حين يقول : « وبينا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من اعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم »[38] ، فان تغييرات متفاوتة في العمق تطرأ ، دوما ، على هذا التنسيق : فمبدأ التحول هو الملاحظة الثانية التي يمكن استخلاصها حين نتفحص تعريف صاحب المقدمة . وفضلا عن ذلك ، فانه يمكن لنا أن نلاحظ بكل سهولة أن المفهومات المستعملة لم يقع تصنيفها تعسفا ، بل إنها على النقيض من ذلك ، قد وضعت بالتسلسل حسب طريقة تطورية وتزامنية ومنطقية . ومن ثم ، فان الترتيب الذي ادرجت فيه ، يتفق مع التحولات المتنوعة ومع التقلبات المختلفة التي تلمّ بمجتمع من المجتمعات منذ الطور الرامي الى الاشتراك والوحدة الى طور ما قبل الرأسمالية . وانه يمكن لنا على سبيل المثال ، ان نلاحظ ان العلوم والفنون قد وضعت في الأخير وذلك يبرهن على انه لا يمكن أن تكون لهذين المفهومين أهمية ولا يتسنى لهما أن يصبحا عملانيين ، إلاّ خارج المجتمع الذي له بنيات اقتصادية عائلية واستكفائية . وقال ابن خلدون ، في اندفاع خلاق رائع ما يلي :« ... وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار ، فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والأزمنة والدول »[39] . ويخول لنا هذا التصريح وحده ان نسلم دون أية مواربة بأنه مؤسس علم الاجتماع ، سيما اذا اعلمنا ان هذا العلم المذكور ، يعرف حاليا ، وبلا نزاع ، بمبدإ التحول على الخصوص بالاضافة الى مبدإ الاجمالية بطبيعة الحال . وبجانب ابن خلدون يصبح اميل دور كهايم الذي يرى أن علم الاجتماع هو « علم المؤسسات »[40] محجوبا تماما . ومع ذلك ، فلا يوجد شيء توازني ثابت في الكون . فالتغيرات تطرأ امام اعيننا ، غير انها احيانا تتجلى خلسة . فلا نشعر بها الا حين نقارن الحاضر بالماضي ، لأن الحياة سواء أكانت مادية أم غير مادية ، والحركة ، لا تنفصلان ولا تتجزآن اطلاقا ، فالحصاة التي تبدو لنا ، مثلا ، ساكنة جامدة هامدة ، تحدث في باطنها حركة لأن الذرات التي تكونها

(38) المقدمة ، ص885 .

(39) المقدمة ، ص46 .

CF. La G. Gurvitch. Traité de Sociologie C.I. P. 10 . (40)

في تنقل مستمر . والبيت الذي نقطن به ، ينتقل مع الأرض التي تدور حول الشمس بينما نحن غير شاعرين بذلك . وان هذه الحركة ملموسة أكثر في جسم الانسان الحي . فالدم يسري بدون توقف في كل الجسم ، وتطرأ دون توقف ، على الجسم تحولات عميقة وعفوية . فهناك تحول الاكسجين الى غاز فحمي ؛ وهناك احلال الخلايا الجديدة محل الخلايا القديمة الخ ... كذلك الشأن بالنسبة الى الأمور النفسية والاجتماعية ، المادية منها واللامادية ، فانها تتعرض كذلك ، لتغييرات شتى : فالآراء والطبائع والعادات ، ووسائل الانتاج ، الخ ... كلها تتطور بدون توقف . واصاب انا تول فرانس (Anatole France) حين قال : « ان ما يسميه الناس حضارة هو الوضع الراهن للطبائع . وان ما يسمونه همجية هو تلك الاوضاع السالفة . وسوف تعد الطبائع الحالية همجية حين تصبح طبائع غابرة »(41) .

وتطرأ التغيرات في المجتمعات الأكثر تطورا اقتصاديا ، مثلما تطرأ في المجتمعات المكناة بالمجتمعات القديمة ، غير ان التطور ملموس اكثر في المجتمعات الأولى لأن بنياتها أكثر مرونة من بنيات المجتمعات الأخرى . ثم ان قانون التحول ، قاعدة عامة شاملة لا تقبل أي شذوذ . ويمكن لنا ، دائما ، أن نلاحظ في الجماعات التقليدية ذات الاقتصاد المغلق ، عجزة يتشكون من تمرد الشبان ، فيتحسرون على الماضي الذي كانت القيم الاجتماعية فيه محترمة . وانه لا يفوتنا ، ان نحن القينا نظرة على مجموعة قديمة من الأزياء ، ان نهزأ بالأزياء الغريبة التي ادرجت في هذه المجموعة . ومع ذلك فان هذه الأزياء الغريبة كانت معايير ثيابية في الأزمنة التي كانت تعبر فيها عن « ذوق العصر » وستصبح الملابس التي نرتديها اليوم ، قديمة بالية غدا . وانها لتضحكنا أو بالأحرى ، فانها ستضحك الاجيال المقبلة وهذه الملاحظات صالحة لموضة الثياب مثلما هي صالحة لموضوعات الفكر ، وذلك على الصعيدين : العقلي والاخلاقي . وكتب بوالو (Boileau) عن علم ومعرفة ما يلي :

« انه ، في كل وقت ، يغير فكره ، مثلما يغير زيه ، انه لأدنى هبوب ريح ، يغير اتجاهه ، ويقع أرضا لأدنى صدمة . فاليوم يلبس خوذة ، وغدا يرتدي اسكيما »(42) .

---

(41) CF. Sur la Pierre Blanche .

(42) Satire VIII, l'homme

ان تغييرات عناصر الكون لا تطرأ ، عند ابن خلدون تعسفا وخطيا . فالتطور يكون بادئ ذي بدء ، بطيئا وتدريجيا . ثم انه حين يبلغ درجة معينة ، يتحول الى ثورة اعني أن الشيء والانسان والظاهرة الاجتماعية كلها يحدث فيها تحول حقيقي . وباختصار ، فانها كلها تتغير طبيعة ونوعية . وقد قال ابن خلدون بهذا الصدد : « واذا تبدلت الاحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله ، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ، ونشأة مستأنفة وعالم محدث »[43] .

ومما لا ريب فيه ان ابن خلدون ، يكشف بهذه الفكرة العميقة عن ظاهرة اطوار الانماء المختلفة . وهذه الاطوار موجودة في كل عناصر الكون . وقد قال والون (Wallon) العالم النفسي الفرنسي الشهير : « فمن مراحل الى مراحل أخرى ، تظهر نفسية الطفولة عبر تنوع وتعارض الازمات التي تسمها بنوع من الوحدة المتضامنة سواء داخل كل واحدة منها أو فيما بينها . وانه غير طبيعي أن يعامل الطفل بطريقة مجزأة ناقصة لأنه يشكل في كل مرحلة من مراحل عمره مجموعة اصلية غير قابلة للتفكك . فهو نفس الشخص اثناء تعاقب اعماره »[44] . واذا كان الأمر ، كما جاء ذلك في ملاحظة العالم النفسي الحصيفة : « الطفل أبو الرجل » ، واذا كان هذا الطفل يشكل وحدة « أصلية غير قابلة للتفكك » ، فان المدينة عند ابن خلدون ثمرة القبيلة . فليس ، هناك تناقضات مضادة ، ولكن ثمة تطور في كل مرحلة . وتشكل كل مرحلة نموذجا جديدا ، بل « عالما محدثا » ان فضلنا استعمال عبارة ابن خلدون الرشيقة الرائعة .

فالظاهرة الاجتماعية ، مثلها كمثل الشيء أو الانسان تحدد وتعرف بمفهومين جوهريين هما : الكم والكيف . فالكم يعني مقدار التطور وأهميته ودرجته وما الى ذلك ... وباختصار ، فانه يعني كل ما يمكن تحديد كميته ، اما الكيف ، فيعني الميزات الخاصة التي تميز بين شيء وآخر ، وبين واقعة اجتماعية وأخرى . فليس للذهب ، مثلا نفس الصفة التي يعرف بها الفولاذ ، بالرغم من أن كلا الجسمين من المعادن . انه يمتاز عن الآخر بصفات مميزة كثيرة منها الطروقية والمطيلية والقدرة

---

(43) المقدمة ، ص53.

(44) CF. le Problème des Stades en Psychologie de l'Enfant, P.V.F. Paris, 1956, P. 24 .

على التأكسد في الهواء ، الخ ... وعلى هذا النحو ذاته فإن المجتمع ذا البنيات المميزة لا تكون له نفس الخصائص التي توجد في مجتمع يسمى مجتمعا بدائيا . فالفرد هنا وهناك ، لا ينعم بنفس الوضع ولا يدرك غيره بنفس الطريقة . فالمؤسسات المختلفة الموجودة في كل واحد من هذين المجتمعين لا تمارس بالضبط ، نفس الوظيفة . فكل شيء في المجتمع « البدائي » مصمم بغية صيانة الجماعة من تشتت شملها . والنتيجة الطبيعية والمنطقية ، لهذا كلّه ، هو اغراق ، الشخص في حالة التعاوضية المستلبة ؛ وبعبارة أخرى ، فإن الاجماع يكون بشكل يجعل الفرد يندمج تماما في الجماعة . فلا نجاة لهذا الفرد ، ان كان بمعزل عن الجماعة . ولا يعيش الا بهذه الجماعة ومن أجلها وليس الفرد ، بعبارة أوضح ، الا مجرد رقم اختفى في « عالم المجهول » كما يقول الظواهريون .

ثم ان ظاهرة الألفة التي تشبه وحدة شعور معكوسة ان صح التعبير ، مماثلة ، من وجوه عديدة للرؤية التركيبية التي يمتاز بها الطفل البالغ من العمر ثلاث سنوات . فالشخص لا يدرك نفسه كما هي ، ولا يشعر بأنه فرد متميز عن الآخرين ، بل يرى انه صورة الجماعة وانعكاسها . فلا يعتبر نفسه عنصرا من الكل ، بل جزءا منه ـ ولا نقول عنصرا ـ وباختصار ، فانه هو المجتمع . وعلى النقيض من ذلك ، فقد وضع النظام المؤسسي في الجماعة ذات البنيات المميزة على وجه العموم ، بطريقة تجعل الانسان ، يدرك ، أولا وقبل كل شيء ، كوحدة مستقلة ، لها فرديتها واصالتها . انه وحده مسؤول امام الجماعة . فليس هو « ابن فلان » ، ولكنه مواطن لا غير . زد على ذلك ، ان الثقافة التي تسمى ثقافة بدائية موجهة أساساً الى الماضي ، بيد ان ثقافة الجماعات ذات البنيات المميزة موجهة على الخصوص الى المستقبل .

ومن الوجهة النظرية ، فانه يكفي أن تطرأ على المجتمع المسمى « بالبدائي » ، تغيرات كمية كافية في هذا القطاع أو ذاك ، من بنْيته ـ مثلا في ميدان الحجم الديموغرافي ، أو الانتاج أو التقانة الخ ... لينتقل من التطور البسيط الى الثورة ، ولكنه من الضروري أن تكون هذه التغيرات كافية ، أي انه ينبغي أن تبلغ مستوى محدودا وحدّا معينا ، ليطرأ على المظهر الكيفي ، التغير الجذري . وهكذا ، يغير التطور مجراه . فبعد أن كان بطيئا وتدريجيا ، فانه يكشف الآن ، عن وثبته العملاقة . ولقد قال ابن خلدون : « ومن الغلط الخفي في التاريخ (وعلم الاجتماع)

الذهول عن تبدل الاحوال في الأمم والاجيال بتبدل الأعصار ، ومرور الايام ، وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أجل الخليفة »[45] . وبطبيعة الحال فان هذا « العالم المحدث » أي هذه الصفة الجديدة التي يتجلى بها المجتمع ، لا تظل غير فعالة فهي تؤثر في العالم الكمي وسنحصل وقتئذ على ما يسميه جورج دافي (Georges Davy) « سيرا دائريا » . ويعني ذلك ان النتيجة تصبح كذلك علة . اما عند ابن خلدون فان كل ما يوجد في المحيط الاجتماعي أو المحيط النفسي خاضع للماضي اذ يقول : « فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها ... »[46] وعليه ، فان تفسير ظاهرة حالية معناه معرفة الماضي المناسب لها . فالفترتان ـ ونحن نستعمل كلمة « الفترتين » للتبسيط والايجاز ـ تشكلان في الواقع جزءا من نفس البنية الاجمالية . فلا يمكن للمرء حصر واحدة منها ، بدون الأخرى . فالظاهرات الاجتماعية والتاريخية في نظر عالمنا الاجتماعي ، لا تزول زوالا تاما . وعلى كل حال ، فانه لو أتيح لها أن تزول وتندرس ، لتوقف التطور الجمعي ، ولعدنا نحن الى الوحشية . ولهذا السبب ، يقال في أغلب الاحيان ، ان العمران ملك للأموات والاحياء ، على السواء . فالأموات ، بالنسبة الى علم الاجتماع ، ليسوا بميتين تماما . انهم ، في الواقع ، يخلدون بالذكر وبما يسمى « بالذاكرة الجماعية » .

وقد تطرأ على ظاهرات العمران تغيرات وتحولات فقط . والصفة الجديدة التي تتصف بها هذه الظاهرات ، تظل دائما خاضعة للصفة القديمة ، أو بمعنى أدق ، للصفات القديمة ، ولهذا السبب فان العالم الاجتماعي الفرنسي لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) يؤكد ان « كل واقعة اجتماعية هي واقعة تاريخية ، والعكس بالعكس . وينجم عن ذلك ان التاريخ وعلم الاجتماع يبحثان في نفس الظاهرات »[47] . وفيما اذا كان كل واحد منهما يدرك مظهرا واقعيا لتلك الظاهرات فان الصورة التي يعطيها لذلك المظهر ، لا يمكن أن تكون الا صورة جزئية ،

---

(45) المقدمة ، ص46 .

(46) المقدمة ، ص214 .

(47) فغولدمان هو الذي ينوه بهذه الفكرة .

ومجردة ، ما دامت غير مستكملة بمساهمة العلم الآخر[48] . وخلاصة القول ، ان لوسيان غولدمان يدعم دعما واضحا مفهوم ابن خلدون للكوزمولوجيا الاجتماعية ، اذ ان علم الاجتماع ـ بحصر المعنى ـ أعني علم الاجتماع التفسيري لا يمكن ان يكون الا تاريخيا . ونعيد الى الاذهان ، ان اعلام علم الاجتماع العالمي يتبنون كذلك وجهة النظر هذه . ومن هؤلاء الاعلام ، نذكر كارل ماركس ، وجورج غورفيتش ، و.ش فرايت ميليس (Ch. Wright Mills) .

فاكتشاف مفهوم التطور قد اتاح لابن خلدون أن يضع نظرية تطور حقيقية . وانه ، في الواقع ، لا يطبقها على رؤيته في الميدان الاجتماعي فحسب ، ولكنه يطبقها كذلك على تصوره للعالم المادي . وانه بجرأة فائقة يقول : « ... وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والرؤية ، ترتفع اليه من عالم القردة[49] الذي اجتمع فيه الحس والادراك ، ولم ينته الى الرؤية والفكر بالفعل ؛ وكان ذلك أول أفق من الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا »[50] . ولنقم مقارنة بين ما جاء في هذا الكلام ، وبين ما قاله شارل داروين (Charles Darwin) (1809ـ1882) في كتابه : « في أصل الانواع عن طريق الاختيار الطبيعي »[51] ، وهو الكتاب الذي استوحى منه كثيرا كارل ماركس ، فسنلاحظ ان أبا التطورية (أي مذهب النشوء والارتقاء) ، ليس هو داروين ، وانما هو ابن خلدون . أضف الى ذلك ان مفهوم التطور ، قد مكن علامتنا من أن يتوسع في البحوث المتعلقة باللحمة الاجتماعية . فاستطاع بفضل هذا المفهوم المذكور ، أن يستخلص نوعية الظاهرات الاجتماعية . انه يقول : « والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده ، وتعرج به عن مرامه »[52] . وانه يطرح اذن اشكالية المصطلحات باكملها . فيتحتم على كل اختصاصي في علم الاجتماع أن يتأمل هذه الملاحظة وهي عندنا جوهرية . فلا يمكن

---

(48) In Sciences Humaines et Philosophie Conthier, Paris, 1966, P. 19 .

(49) فنحن الذين ننوه بهذه الفكرة .

(50) المقدمة ، ص167 .

(51) In Sciences Humaines et Philosophie Conthier, Paris, 1966 .

(52) المقدمة : ص48 .

تشبيه سنور بسمكة ، ومع ذلك ، فان معظم العلماء الاجتماعيين يفعلون هذا . ويقدم لنا صاحب المقدمة الحريص ، دوما ، على الوضوح ، نموذجا حيا عن الغموض الخاص بالمصطلحات . فهو يؤكد ان كثيرا من الناس كانوا ، في عهده ، أي في القرن الرابع عشر ، يطمحون الى أن يصبحوا معلمين ليقتادوا بأب الحجاج الذي كان من المعلمين غير ان ابن خلدون يضيف ان هذا العمل لم يعد سوى حرفة وصناعة .. بينما كان التعليم يعتبر في فجر الاسلام ، وظيفة ممتازة لا يمكن أن يضطلع باعبائها الا الوجهاء ، لأن هدف التعليم الاساسي كان يتمثل في تعلم « كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، على معنى التبليغ الخبري ، لا على وجه التعليم الصناعي ... »[53] وبعبارة أخرى ، فان « أهل الانساب والعصبية »[54] لا يتفرغون لمهنة التعليم في اطار تقسيم العمل الاجتماعي ، ولكنهم يفعلون ذلك لأسباب « النضال » الديني . وبما ان وظيفة الظاهرة تتبدل ، فان طبيعتها (أو نوعيتها) تتبدل كذلك . وحتى يتفهم الناس ما يقصد اليه ، فان ابن خلدون يوضح فكرته قائلا : « والمعلم مستضعف مسكين ، منقطع الجذم »[55] . وهكذا فانه يبرز كما ينبغي التباين الجوهري القائم بين العملين اللذين يحملان نفس التسمية . ويقول ابن خلدون ، كذلك : « فربما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغيُّر الاحول وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا . فيقع في مهواة من الغلط »[56] .

ولندعم فكرة عالمنا الاجتماعي بمثال آخر : لنأخذ تعريف « الطبيعي » ، و « المرضي » ، فهذا التعريف ينجم في الواقع عن الاطار الذي ينتمي اليه الباحث . ولنتأمل هذا المثل المتعلق بالمس الذي يصيب بعض الأفارقة . فالعبارة الأخيرة لكل تجربة سحرية ـ دينية هي المس . والمس حالة نفسية تولد ازدواج الشخصية حين « تنفذ الألوهية الى رأس » الفرد . وبعد ذلك ، يؤله الشخص نفسه ويعتقد انه ، حقا تحول الى اله . وتحول الشخصية هذا ، حقيقي لأنه يمكن ملاحظته ورصده .

(53) المقدمة ، ص48 .

(54) المقدمة ، ص48 .

(55) المقدمة ، ص48 .

(56) المقدمة ، ص48 .

فالفرد يكشف في جملة ما يكشف عن ملامح جد غريبة من جميع الوجوه . ان صوته ، وقوته الجسدية ، ولغته وسيرته المحركة ، وحتى ملامح وجهه ، كلها يطرأ عليها تغيير جذري . وبايجاز فان الانسان يتحول تماما . ويصف السلاليون هذه الظاهرة دائما ، بعبارة مرضية بسبب تشابهها ببعض الحالات الذهانية التي كثيرا ما تشاهد في المجتمعات المكتظة بالسكان . فالأعراض كالتومئة والنطق بالمقاطع الخفية والعينين المغمضتين ، والتشنجات ، الخ ... كلها ، في الواقع ، تسمح لنا ، بمحاولة القيام بالمقارنة . ولكن الذي يهمل وينسى ، هو أن مثل هذه الحالات المعبر عنها لهدف مقصود ، حالات تنتمي ، بلا منازع الى حقل القضايا الاجتماعية ، لا الى القضايا الفردية ، اذ ان مقتضيات الثقافة هي التي تؤدي اليها . فالمجتمع الذي يكون فيه المس مؤسسة ، يعتبر أولئك الذين ينفرون من هذه الظاهرة ، اشخاصا « مضطربو العقل » . فقابلية التأثر بالمس مستحبة للغاية ، ليتمكن المرء من التمتع بالاندماج الاجتماعي والثقافي الطبيعي . ويوازي عدم الاكتراث بنوعية الظاهرات الاجتماعية ، لعبة متجمدة ، ليس الا . هذا ما أراد أن يعبر عنه ابن خلدون .

ولننتقل الآن الى الخاصية الثالثة للكوزمولوجيا الاجتماعية الخلدونية : تلكم هي السببية الحتمية التي تقوم على عقلانية واقعية يوجد بينها وبين عالم المحسوسات تأثير متبادل وطيد . فابن خلدون ـ ونحن نذكر بذلك ـ لا يكترث لخارج الحس . فهو يقول : « واما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأسا ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ... »[57] فما يريد مؤلفنا معرفته يكمن ، اذن ، في جوهر الظاهرات التي يمكن ملاحظتها ورصدها . ويؤكد هذا الاستشهاد ما قلناه آنفا تأكيدا قويا .

واننا سنحاول ، قبل كل شيء أن نعرض ما نعني بلفظتي « جوهر » و « ظاهرة » . فالجوهر هو العنصر الاساسي لمحتوى شيء أو واقعة اجتماعية ، وانطلاقا من الجوهر ، يمكن تعيين طبيعة الجوهر نفسه . وهكذا ، فالتحول الغذائي مثلا يشكل جوهر الجسم الحي . وفي نفس السياق ، فان جوهر طريقة الانتاج

(57) المقدمة ، ص997 .

الرأسمالية ، لا يتمثل في الاستغلال ولكنه يكمن في المزاحمة الجامحة القائمة بين واضعي الايدي على السلطة الاقتصادية لأن استغلال الانسان لأخيه الانسان موجود كذلك في الاسترقاق والاقطاع . وعلاوة على ذلك ، فان ظاهرة الاستغلال تشكل جوهر كل المجتمعات المنظمة وفقا لطبقات متنافسة ومتعارضة المصالح . اما الظاهرة فهي اذا صح التعبير ، مظهر الجوهر ، وهي الكيفية التي يتجلى بها الجوهر خارجيا ، فاصطناعيا . وقصارى القول ، انها مستوى يوازي المعرفة المألوفة . فمعرفة شيء ما ، أو واقعة اجتماعية معينة ، لا تقتصر على وصف ذلك الشيء أو تلك الواقعة كما نلاحظ كلا منهما ، بل انها تكشف على الخصوص عن جوهر ذلك الشيء ، أو تلك الواقعة ، وبعبارة أخرى ، فانها اظهار ما يميز كلا منهما جوهريا . وهذا المستوى هو الذي يطابق العلم (بحصر المعنى) ، وفضلا عن ذلك فان غاستون باشلارد (Gaston Bachelard) يقول : « لا علم الا في ما اختفى » . فالشمس تجعلنا نتخيل انها تدور حول الأرض . فهذه ظاهرة طبيعية يمكن لأي واحد منا ملاحظتها . وكل شخص يلاحظها بالفعل ، بيد اننا نعلم منذ غليليو (Galilée) خاصة ، وبطريقة علمية ان هذه الظاهرة لا تشكل في الواقع ، الا صورة خادعة لأن الأرض هي التي تدور حول الشمس . وهكذا ، يلاحظ الناس في الكون الاجتماعي والاقتصادي ، ظاهرات لا تعد ولا تحصى ، وهي ملاحظات خاطئة . ولندرك الفرق الاساسي الذي يقيمه ابن خلدون بين التعليم المنتشر في فجر الاسلام والتعليم الموجود في القرن الرابع عشر . فبالرغم من ان هذه الواقعة الاجتماعية تتجلى في نفس المظاهر الخارجية (معلم ، متعلمون على سبيل المثال) ، فان الأصل هنا وهناك يختلف اختلافا كبيرا ، ففي الحالة الأولى ، كانت العلوم ، تلقن ، لاسباب عاطفية ، وسياسية دينية . اما في الحالة الثانية ، فقد أصبح التعليم صناعة باعتباره مورد رزق ، لا غير . فصار التعليم ، اذن ، مجرد مهنة . وهناك في الواقع ظاهرتان تختلف احداهما عن الأخرى اختلافا كبيرا . وجرّ هذا الادراك الهام للفرق الموجود بين الجوهر والمظهر ، عالمنا الاجتماعي الى مفهوم آخر يتمثل في السببية . ولقد كنا أكدنا في الجزء المرتبط بالاجمالية ، ان ابن خلدون لا يفصل الواقعات الاجتماعية بعضها عن بعض أبدا ، اذ ان الكون الاجتماعي والاقتصادي يشكل مجموعة متضامنة . وعليه ، فان سبب واقعة ما لا يمكن أن يكون سوى ظاهرات اجتماعية أخرى . ويوضح ابن خلدون ، هذه

الفكرة الرئيسية بمثال جد مميز يتعلق بثماني كلمات حكمية يربط بعضها ببعض رباط السببية . وتنسب الى الملك الساساني أنو شروان (القرن السابع) .

« العالم بستان ، سياجه الدولة . الدولة سلطان تحيا به السنة . السنة سياسة يسوسها الملك . الملك نظام يعضده الجند . الجند أعوان يكفلهم المال . المال رزق تجمعه الرعية ، الرعية عبيد يكنفهم العدل . العدل مألوف ، وبه قوام العالم » .

وهذه الحكم الثمانية مرتبة في شكل دائرة . وكل حكمة تمثل واقعة هي في نفس الوقت علة ومعلول ، وبناء على ذلك ، فان الحكمة الاخيرة مرتبطة بالأولى . فثمة نجد مبدأ الوصل بين الظاهرات . ويمكن لنا أن نلاحظ انه لا يشار الى السببية الالهية اذ بالنسبة لابن خلدون فان : « ... الوجود وحياة البشر تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته »[58] ويتيح لنا هذا القول ان نؤكد مرة أخرى ان مؤلف المقدمة لا يفسر الواقعات باعتبارات الهية ، فوق الطبيعة ، ولكنه يفسرها باعتبارات موضوعية وطبيعية . وهذا ، يؤكد ، اذا دعت الضرورة الى ذلك ، ما قلناه سابقا ، ونعني بذلك ان علامتنا يرفض مبدأ الغائية التي تخلص التاريخ وعلم الاجتماع من التبعية الثقيلة تجاه علم الكلام . وعلاوة على ذلك ، فان ابن خلدون يعرف الحتمية السببية بالحتمية الموضوعية أي الحتمية غير التابعة لارادة الانسان . انه يميز بوضوح بين ما هو ضروري وبين ما هو عارض . انه يقول : « واذا انتهت (يقصد الدولة) الى النطاق الذي هو الغاية عجزت .. ثم اذا ادركها الهرم والضعف فانها تأخذ في التناقض ... »[59] .

«... قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحدا بعد واحد ، وبينا انها تحدث للدولة بالطبع ، وانها كلها أمور طبيعية لها . وإذا كان الهرم طبيعيا في

(58) يضيف ابن خلدون الى ذلك ما يلي : «فأهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر آهل العالم : ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والاثار فضلا عن الحياة ، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فانه يمتنع . وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وانه ليس بعقلي وانما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة» ، (المقدمة ، ص73) .

(59) المقدمة ، ص286 .

الدولة ، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي ، والامور الطبيعية لا تتبدل »[60] . وعليه فليس التفوق الفردي أو الشروح المتعلقة ببروز الظاهرات من « أنف كليوباتره » الا العابا متجمدة عقيمة . فلا يمكن للشخصيات القوية بالنسبة لابن خلدون أن تظهر وتعمل الا اذا أتاحت لها الظروف ذلك . وعلى سبيل المثال ، فانه ما كان يمكن أبدا لنابليون أن يصبح امبراطور الفرنسيين لولا ثورة 1789 ... ولم تكن اسباب هذه الثورة فردية ، ولكنها كانت موضوعية أي اجتماعية واقتصادية . وهكذا ، فان ابن خلدون يجعل فرقا بين الضرورة أي بين ما يجب بالضرورة أن يحدث ، وبين العرضي أي الذريعة .

ولا يكتفي ابن خلدون بشرح الواقعات الاجتماعية بواقعات اجتماعية أخرى ، ولكنه يولي كذلك الأولية الى العامل الاقتصادي ، كما قلنا ذلك آنفا . فلا يمكن لسير العصبية ، مثلا أن يشرح وحده كل شيء لأنه هو نفسه خاضع لأوضاع اقتصادية كما لا يفوتنا أن نقيم الدليل على ذلك حين نتناول العمران بالبحث . فالتصور الحتمي يضع عالمنا الاجتماعي في ذروة العلم الاجتماعي . والواقع ان تطور المجتمع في نظر كونت (Comte) الذي يعتبر « مخترع علم الاجتماع » ، موقوف ، بادئ ذي بدء ، على العامل العقلي . فهو يقول « ان كل الجهازية الاجتماعية ترتكز على آراء » . وانه ، حين يؤكد هذا ، لا يكشف عن الفرق الاساسي القائم بين الضرورة والعوارض فقط ، ولكنه يجعل كذلك الديناميكا الاجتماعية والاقتصادية متوقفة على اعتبارات ذاتية وفردية ، مبطلا بذلك وجود علم الاجتماع نفسه . وبالنسبة لدوركهايم ، فان واقعات « المورفلوجيا الاجتماعية » هي سبب الديناميكا . وانه بلفظة « مورفلوجيا » يعني اساسا العامل الديموغرافي . وان مثال الهند ـ ونحن نكتفي بذكر هذا البلد ـ يفند ، حتما زعمه . واما سبنسر (Spencer) فانه يفسر ظاهرة التطور بقوانين احيائية يطبقها مع ذلك على المجتمعات ، منظما بذلك ما يسمى « بالعضوانية المتعلقة بعلم الاجتماع » . فكارل ماركس هو وحده الذي أكد وأثبت من جديد موقف ابن خلدون . وعلينا ان نلاحظ ان مثل هذا التصور لا يؤدي بتاتا بابن خلدون الى الجبرية كما يعتقد

(60) المقدمة ، ص520 .

البعض . فليست حتمية مؤلفنا ساذجة أو إوالية ، اذ إنه يخصص جزءا كبيرا لتدخل الانسان ، وبكلمة واحدة ، للارادة . فاذا كانت المجتمعات في نظر علامتنا هي التي تصنع الابطال ، وليس الابطال هم الذين يكونون المجتمعات ، فانه لا يمكن للناس جميعا أن يصبحوا ابطالا . فان أولئك الذين يناضلون وفقا لقوانين موضوعية يعرفونها ، هم وحدهم الذين باستطاعتهم أن يصبحوا ابطالا وأن يؤثروا بعملهم ، قليلا أو كثيرا ، في الواقع الاجتماعي . وباختصار ، فان هناك ظاهرة تفاعل بين الفردي والاجتماعي . وينتج عن ذلك التعجيل بالتغيرات والسيطرة قليلا على قسوة الطبيعة نفسها ؛ وبعبارة أخرى ، فليس هناك ، بالنسبة لمؤسس علم الاجتماع حرية إلا من خلال الحتمية وفيها . وهذه الحتمية هي أولا وقبل كل شيء ، حتمية ذات طابع اقتصادي : « فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها لأن أول مطالب الانسان الضروري حاصلا . فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا ، نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها »[61] . ويجعلنا هذا الكلام ندرك ان الجهد الواعي الذي يبذله الفرد ، ضروري لينتقل من وضع اجتماعي واقتصادي الى وضع آخر . فلا يظل البدوي ، كما نلاحظ ، مكتوف اليدين . ولو كان الأمر كذلك ، لظل على حاله ، الى الأبد . ثم ان منهج ابن خلدون (ـ بحصر المعني ـ) ونعني بذلك المنهج التجريبي الذي تحدثنا عنه في بداية هذا الفصل ، يتعلق بعملية تشتمل على مصاريع ثلاثة تتمثل في الملاحظة والمقارنة والتفسير . وهذه المستويات الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا . وستتيح لنا هذه الدراسة الوجيزة ذات الطابع التطبيقي من جهة ، أن نستكمل الرؤية الخلدونية للعالم ، كما ستسمح لنا ، من جهة أخرى ، بأن نلخص بطريقة ملموسة ، ما عرضناه حتى الآن . فملاحظة ابن خلدون تنطلق من المبدإ المتمثل في أن : « فن التاريخ (وعلم الاجتماع) ... في باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ... »[62] وبالاضافة الى الملاحظة ، يتضمن هذا التعريف المنهجي المستويين الباقيين اللذين ذكرناهما كذلك وهما المقارنة والتفسير . فالملاحظة تكون بشكل يجعلها تستخدم بمثابة دعامة للمستويين الآخرين . وعليه ،

---

(61) المقدمة ، ص214 .

(62) المقدمة ، ص4 .

فان الأمر يتعلق بسوسيوغرافيا تكتفي بالوصف الدقيق ، ولكنه يتعلق بعلم اجتماع حقيقي بالمعنى الحديث ، للمصطلح ، وهذا يؤكد تحليلنا السابق . وعلى أي شيء ، يا ترى ، ترتكز هذه الملاحظة ؟ فابن خلدون يجيب عن ذلك بكل وضوح حين يجعل الموضوعية شرطا أوليا . فهو يصدر من أجل ذلك ، قواعد حقيقية . فعلاوة على عامل العرقية وعامل الادعاء اللذين يرفضهما ، فانه يرفض كذلك عدم صحة الانباء ، وهو بهذا الصدد يقول : « فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ؛ واذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ... »[63] فابن خلدون يستهجن بصراحة تامة الموقف الذاتي في الملاحظة .

ولننتقل الآن الى تحليل المستوى الثاني الا وهو المقارنة . فهذه الدرجة معبر عنها بكلمة « التحقيق » . ومما لا ريب فيه ان التحقيق في نظر العالم الاجتماعي أو المؤرخ ، يعني المقارنة . ففي العلوم التجريبية يمكن للعالم أن يجيز لنفسه تحقيق وتمحيص بعض الواقعات ، وذلك بتأثيره خاصة في بعض المتغيرات أو بعبارة أخرى ، بتحويلها ، ليلاحظ نتائج جديدة تقارن بالنتائج السابقة . ولا يمكن للعالم المتخصص في العلوم الانسانية أن يستخدم هذه الطريقة لأن مخبره ليس محلا ، ولكنه جماعة طبيعية ، بل مجتمع اجمالي ، ذو قطر كبير . وبناء على ذلك ، فانه يلجأ الى المقارنة حين لا يستطيع أن يؤثر في المغيرات . ويمكن أن تكون هذه المقارنة تاريخية أو جغرافية غير أن هذه المقارنة تبدو عسيرة وشاقة بسبب عامل نوعية الواقعات الاجتماعية من جهة ، وبسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، من جهة أخرى . وهذه الظروف ، دوما متقلبة ومتغيرة كما يقر بذلك ابن خلدون . وبالرغم من هذه التحفظات ، فان المقارنة تظل ممكنة شريطة أن يكون المرء بطبيعة الحال ذا انشغالات علمية (فعليه ان يضرب صفحا عن الافكار السابقة) ، وذلك بأن يكون عالقا بذهنه على الدوام ، الاعتدال واحتمال ما يعرض ، قصد المقارنة . فالعملية عسيرة للغاية اذ لو جاءت مزيفة لأصبح التفسير بدوره مزيفا ، ولكانت القوانين ، أو بالأحرى ، التقديرات التي يمكن أن تنجم عنه ، مغلوطة ايضا . وعليه ، فلابد ،

---

(63) المقدمة ، ص 57 .

في نظر ابن خلدون ، من القيام بالتمحيص ، ولابد من مقارنة الظاهرات فيما بينها مقارنة ذكية ، قبل الانتقال الى التفسير . ثم ان صاحب المقدمة ، كي يلقي ضوءا على هذه الفكرة ، يأتي بمثال هام للغاية ، وذلك حين يكتب بصدد الطريقة التي يجب اتباعها لتحقيق الادعاءات المتعلقة بمبلغ الضريبة أو بأهمية الجيش من حيث العدد ، ما يلي :

« فاذا استكشفت اصحاب الدواوين عن عساكرهم (وعلينا أن نلاحظ ان ابن خلدون يجمع بين الكم والكيف ، فاتحا بذلك عهد علم الاحصاء الاجتماعي) ، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لن تجد معشار ما يعدونه »[64] واضافة الى ذلك كله ، فان علامتنا يستخدم المقارنة في مستوى اسمى من ذلك . وانه يمكن للمرء بمقارنة طبقات ومجموعات ومجتمعات اجمالية وانماط حضارية ، بعضها ببعض ، ان يصوغ مفهومات عملانية ، اعني انه يمكن أن يضع علم اجتماع حقيقي كما فعل ذلك ابن خلدون[65] . وبالنسبة لموريس دوڤيرجي (Maurice Duverger) « فان تحليل التشابهات والتباينات القائمة بين مجتمعات ومؤسسات ، يعتبر افضل وسيلة لاكتشاف قوانين »[66] . وانه ليتعذر استبدال طريقة المقارنة في علم الاجتماع حتى لو كانت المقارنة صعبة وشاقة . وانه يمكن للمرء دائما ، حسب ابن خلدون ، أن يحاول القيام بها شريطة ان ينطلق من المعلوم الى المجهول ، وان يأخذ بعين الاعتبار نسبة العمران ومقداره . فكتب بهذا الصدد ما يلي : « وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب ، لكن على نسبته ومقدار[67] عمرانه »[68] . ثم ان ابن خلدون ، رغبة منه في المزيد من التوضيح ، يذكر لنا مثالا معبرا للغاية ، فها هو ذا : « ... ان وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ، ربي فيها ابنه في ذلك المحبس ، فلما ادرك وعقل ، سأل عن اللحم الذي كان يتغذى به ، فقال ابوه هذا لحم الغنم ؛ فقال : وما الغنم ؟ فيصفها له ابوه

---

(64) المقدمة ، ص 16 .

(65) آخر جزء من الفصل الثالث .

(66) Méthodes des Sciences Sociales, P.U.F. P. 376 .

(67) فنحن الذين ننوه باهمية هذه الفكرة .

(68) القمدمة ، ص 53 .

بشياتها ونعوتها ، فيقول : يـا أبت ، تراهـا مثل الفـأر . فينكر عليـه ، ويقول : اين الغنم من الفأر . وكذا في لحم الابل والبقر ؛ اذ لم يعـاين في محبسـه من الحيوانـات الا الفأر ، فيحسبها كلها ابنـاء جنس الفـأر »[69] . فهـذه النـادرة المسليـة والبـارعـة التي يوردها صاحب المقـدمـة ، تلخص وتعكس لنـا بكل مهـارة فكرة متـأصلـة بعمق في الواقع . وانها تؤكد عند الاقتضاء مـا سبق لنـا أن اثبتنـاه . ولابـد من القيـام بتفسير الواقعات بعد الانتهاء من عمليتي الملاحظة والمقارنـة . واننـا لو اعـدنـا قراءة تعريفنـا الاساسي ، للاحظنا ان ابن خلدون يرفض كل بحث تجريدي ، وينبذ كل ميتافيزيقـا في طريقته التفسيرية وانه يستند الى سببية تكون بالضرورة عقلانيـة ، غير ان تلـك العقلانية تكون في تعايش مع « الموجودات » .

☆ ☆ ☆

وهناك معـايير اساسيـة تعرف كل مـادة من المواد . وهـذه المعـايير تتمثل في الموضوع والمسائل التي يجب حلها ، والغاية التي يرجى بلوغهـا . فـالموضوع ، في نظر ابن خلدون ، هو العمران (المجتمع والحضارة) . وتتعلق المسائل بجوهر المجتمع نفسـه في حين ان الغـايـة المنشـودة تكـون ذات طـابـع علمي محض ، ولا يشينهـا أي اعتبـار معياري . وبالاضافـة الى ذلـك كلـه ، فـان المعيـار الاخير الـذي سبق لنـا أن نوهنـا بـاهميتـه مرارا ، هو الـذي يضع المـادة الخلـدونيـة في مرتبـة العلوم (بـالمعنى الحصري للكلمة) ولقد اسهبنا في اقامة الـدليل ، بطريقـة ملموسـة على أن المسـائل التي يعتزم ابن خلدون حلهـا ، لا تتعلق بقطـاع خـاص من قطـاعـات المجتمع فحسب ، ولكنهـا تتعلـق كـذلـك بمجموع عنـاصر هـذا المجتمـع ، وذلـك من الـوجهتين : التزامنيـة والتطورية . أضف الى هـذا اننـا اقمنـا الـدليل على ان هـدف مؤلفنـا كان مبنيـا على ركنين منهجيين ، احـدهمـا نظري والآخر عملي تطبيقي . واثبتنـا ان هنـاك جـدليـة ثابتة قائمة بين هذين المستويين من البحث ، نظرا الى طابع الواقعات المتقلب . ولقـد نوهنا كذلك بالحوافز والتعليلات التي دفعت علامتنـا الى تحقيق خطتـه . وتخول لنـا كل هذه الاعتبارات ان نقر شرعا ، بأن « علم ابن خلـدون المستنبـط النشـأة » هو علم اجتماعي كلي ، أي أنه يشكل تركيبـا متماسكا لعلم اجتماع تـاريخي ولعلم اجتماع عـام .

---

(69) المقدمة ، ص323 .

وهذا هو التعريف السائد حاليا ، لدى جميع كبار العلماء الاجتماعيين في العالم . وانه ليتسنى لنا ، شرعا ، ما دام لم يحاول أحد القيام بمثل هذه العملية ، أو بالأحرى لم يحاول أحد قط انجازها قبل مؤلف المقدمة ، ان نؤكد ان ابن خلدون هو ، بالفعل ، مخترع علم الاجتماع . وقد يوجد هناك من يعارض رأينا هذا زاعماً ان ابن خلدون لم يصبح قدوة للاخرين ولم يتخرج على يده تلاميذ ، فنرد عليه قائلين ان كل عالم اجتماعي في ظروفنا الراهنة قد اصبح قدوة لكثير من تلاميذه ، وان علم الاجتماع الماركسي بنفسه يطمح الى ان يصبح عقائديا أكثر فأكثر ، مندمجا بذلك في فلسفة كلامية وفي عقيدة معينة ، وذلك أمر مخالف ، دون ريب للفكر الذي وجه كارل ماركس الذي يعتقد انه : « يجب على الانسان أن يبرهن على الحقيقة في الميدان العملي التطبيقي » . وفضلا عن ذلك ، فليس هناك ما يبرهن على ان ابن خلدون لم يلهم الفلاسفة الاجتماعيين الاروبيين (الذين يعتبرون خطأ علماء اجتماعيين) الذين عاشو في القرن التاسع عشر . فموضوع علم الاجتماع الخلدوني يشكل تاريخ العالم العربي الاسلامي عامة ، وتاريخ المغرب العربي خاصة ، مما يسمح بمساهمة كبيرة سخية في القيام بابحاث اجتماعية تاريخية ، دون عناء ، لإدراك حقائق المغرب الحالية ادراكا أفضل من ذي قبل ، لأن الماضي والحاضر متلازمان كما يعلمنا ذلك العلامة ابن خلدون .

وعليه ، فان صاحب المقدمة ، في نظرنا ، هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ، وذلك لأسباب كثيرة ، فموهبة ابن خلدون الخارقة ، وتفوقه الساحق على غيره ، دفعا البعض الى القول ان المقدمة : « مؤلف جدير بالاعجاب لا يمت بصلة الى شيء » .

وعلاوة على ذلك ، فاننا اذا ما شددنا على الفصل الخاص بالتعريف بابن خلدون ، فما ذلك الا لنتيح للقارئ ربط حياة علامتنا نفسها بكتابه اذ ان كلا منهما منوط ، في الواقع ، بالآخر . وهكذا فان عالمنا الاجتماعي هو ذاته الذي يدلنا بحياته ونشاطه الكبير على مبدا أساسي يتمثل في تكافل التطبيق والنظرية . وهل كان بوسع ابن خلدون أن يكتب المقدمة وان يبتكر علما جديدا ، لولا تجاربه اليومية الشخصية في الميدانين السياسي والاجتماعي ؟ فمثل هذا العامل ضروري ، ولكنه غير كاف ، وان كان يتيح لنا ، منذ الآن ، أن نؤكد ان اثاره مرتبطة حقا بشيء ما : هو الحياة .

ولكن الحياة الحافلة بالاحداث التي عرف كيف يستغلها ، جديرة بتفسير الرفض الحازم لما فوق الطبيعة في تفسير الواقعات ، وفي السببية ؟ اننا لا نعتقد ذلك . فهل عقلانيته التي جعلته يقول : « والحق لا يقاوم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه » ناتجة عن الفناء النير (النرفانا) ؟ وفضلا عن ذلك ، فلقد كان بعض المفكرين العرب المسلمين عقلانيين مشهورين في مواد كثيرة كالرياضيات والطب والكيمياء ، الخ ... ولا يمكن أن يفصل مثل هذا التيار عن تقدم العرب الكبير في العلوم . وقد صار هذا التقدم ممكنا ، على الخصوص بفضل الازدهار الاقتصادي والتحولات الاجتماعية المطابقة له . ووضع هذا الازدهار الذي امتد من القرن السابع الى القرن الثالث عشر ، العرب في قمة الابداع والرقي ، ومكن الجو الفكري الجديد من بروز عدد من الفلاسفة العرب الذين كانوا يعنون في الابحاث العقلانية . فالرازي ، الطبيب الفيلسوف الاندلسي الشهير الذي فقد بصره في أواخر عمره ، على اثر ساد[70] والذي رفض العلاج كي لا يرى ، وقتا أطول ، عالما كان يزعجه ، كان قريبا من الالحاد ، وكان الفارابي ، وابن باجة ، وابن رشد ، وابن طفيل وغيرهم ، قد رفضوا كذلك ، رفضا باتا السببية الميتافيزيقية المحضة . وانهم بذلك رفضوا ، الظلامية ليقوموا بابحاث عقلانية . وأكثر من ذلك فكانت مؤلفات ابن رشد محظورة في جامعة السوربون في أواخر القرون الوسطى وحتى فيما بعد لأنها « تنزع الى المادية » . ومما لا ريب فيه ان ابن خلدون تأثر بنوابغ المفكرين هؤلاء الذين مهدوا السبيل للتأوربية كما سبق لنا أن أشرنا الى ذلك في الفصل الثالث ، غير انه ليس من السهل هنا كذلك ، اثبات هذه العلاقة . فالمؤلفات الرائعة التي خلفها الفلاسفة العرب المسلمون قديمة جدا بالنسبة الى المقدمة . وليست الأوضاع الاقتصادية ، هنا وهناك ، متشابهة . ثم ان الطريقة العقلانية لم تكن مطبقة على علم الاجتماع أو بالأحرى على الواقعات الاجتماعية لأن ابن خلدون هو الذي أسس علم الاجتماع .

وانه يمكن لنا ، على ضوء ما تقدم ، ان نقول انه لا مجال لأية عبقرية كامنة ان تنمو في العدم . فلابد من بيئة ملائمة لبروز الموهبة وظهور العبقرية . وتوفرت

(70) ساد : إظلام عدسة العين (المترجم) .

لابن خلدون هذه البنية كما توفرت لكارل ماركس بنيته الخاصة ، غير انه ما كان يمكن لصاحب موهبة متوسطة أن يؤلف المقدمة حتى لو هيئت له ظروف وأوضاع مؤاتية للغاية ، ويبرهن على هذا وجود ابن خلدون واحد ، ومقدمة واحدة . ثم انه يقال : « ان العبقري هو ذلكم الرجل الذي يستطيع أن يصنع بالقريحة ما يقارب المستحيل » . ويتجاوب علامتنا مع هذا التعريف لانه يدرك العالم ادراكا يختلف عن ادراك الآخرين ، وذلك لأنه متنبئ . وانه لمتنبئ يمتاز بذهنه المتبصر وواقعيته الساطعة .

الفصل الخامس

البداوة

ان الطريقة التي يفصح بها الافراد عن حياتهم تعكس بالضبط حالتهم ؛ واذا فان حالتهم هذه تطابق انتاجهم ... فحالة الافراد ، إذن ، متوقفة على شروط انتاجهم المادية .

ماركس - انجلس (Marx Engels)

البـــداوة

يؤكد عـدد كبير من المؤلفين أن ابن خلـدون قـارن مقـارنـة لا تقهر ولا ترد بين جمـاعتين اجتماعيتين أو بـالأصـح بين مجتمعي البـدو والحضر . ويـؤكـد مـؤلفـون آخرون ان هذه المقارنة مركزة خاصة على العرب والبربر . فهؤلاء وأولئـك المؤلفون ، جميعهم لم يـدركـوا شيئـا من فكر ابن خلـدون الاجتماعي . فـالأولـون يجعلـون من التبسيط المفرط علما في حين ان شغل الآخرين يتمثل في « تأكيد » احكامهم السابقـة والعنصرية .

ترى ماذا في الأمر بالضبط ؟

لقـد نـوه ابن خلـدون ، من جهـة بـالفـوارق الثقـافيـة القـائمـة بين الأعراب والحضر ، ولم يدرس ، من جهة أخرى ، هذين الكيانين الاجتماعيين في وضعهما الثابت السكوني . وكما أشرنا سابقا ، فان الحركـة والتحولات تتحكم في كل شيء ، في نظر ابن خلدون .

والنظرة الميتافيزيقية الى الكون مبنية على فلسفة الوجود التي تـذكرنـا ، من أول مرة ، بـافلاطون ، وارسطو طـاليس . فكل مـا يوجـد كان دائمـا موجودا حسب هـذه الفلسفـة . فـالحوادث والاشيـاء والمخلوقـات كل أولئـك ليسوا سوى تكرار دائم . وتـدخل العـوامـل الكميـة لا يـؤثر بتـاتـا في التركيب الكيفي لعنـاصر الكـون ، بـل بالعكس ، فان انكار التطور في رأي مؤلفنا ، يعتبر انكارا للحياة نفسها .

وانطلاقا من هذه الفكرة الاساسيـة ، فـانـه لا يمكن لأي عـالم عصري ثـاقب الفكر ومتخصص في علم الاجتماع ان ينكر ان مـؤلف المقـدمـة قـد أقـام مقـارنـة بين الحياة الريفية والحياة المدنية ، مسترعيـا الانتبـاه أكثر من مرة ، الى أن هـذه الاخيرة تـأتي بـالضرورة ، نتيجـة للأولى اذ يقول : « فـالبـدو أصل للمـدن والحضر ، وسـابـق

عليهما .. ومتى حصل (البدوي) على الرياش الذي يحصل له به احوال الترف وعوائده ، عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قيادة المدينة ، وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم »[1] .

فكل ظاهرة تحمل ، حسب ابن خلدون ، في ثناياها منذ بروزها ، في ما جريات الحياة ، جرثومة هزالها وسبب خرابها . وهذه الحركة مدرجة في طبيعة الاشياء نفسها . ولكي يوضح فكرته افضل من ذي قبل ، فانه لا يتردد في اقامة مقارنة ، بين الدول (المرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة الحضرية) والافراد ، وهو يقول بهذا الصدد : « ... فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد الى سن الوقوف ، ثم الى سن الرجوع »[2] .

فالحياة والموت ، في نظر ابن خلدون ، لوحتان موحدتان ومتعارضتان في آن واحد ، وهما مع ذلك ، متضامنتان على الرغم من انه لا يمكن التوفيق بينهما . فهذه ، بلا ريب ، رؤية جدلية ويمكن لنا ، دون أية صعوبة ، أن نستبين من خلالها ، الخطوط الجوهرية لجدلية هيجل . وفضلا عن هذا ، فقد حلل ابن خلدون ، بوجه خاص المجتمع المغربي القروسطي الذي كان يعرفه باكمله معرفة تامة خلال العوامل التزامنية والتطورية معا ، وهي العوامل التي كانت تحرك وتحول ذلك المجتمع تحت نظر ابن خلدون الثاقب ، ويذكرنا هذا المطمح ، بادئ ذي بدء ، بالتعريف الشهير الذي اطلقه العالم الاجتماعي الفرنسي مارسل موسى (Marcel Mauss) على الظاهرة الاجتماعية . فقال : « لقد رأينا مجتمعات في حالتها الدينامكية أو الوظائفية . فلم ندرسها كا لو كانت جامدة في حالة توازنية أو بالاحرى ، في حالة جثية ، وأقل من ذلك ، فلم نقم بتحليلها وتشريحها الى قواعد قانونية ، وخرافات وقيم واسعار »[3] .

وانه ليسهل علينا أن نكتشف من خلال هذه الصيغة الهامة ميزتين جوهريتين للكوزمولوجيا الخلدونية وهما : الشمولية والديناميكا . فان دراسة الجماعة البدوية أو المجتمع الريفي في مجموعة ، مثلا ، دون الاستناد الى المدينة ، تؤدي حتما الى

(1) القمدمة ، ص214 .

(2) المقدمة ، ص303 .

(3) Sociologie et Anthropologie .

نتائج مزيفة . فالكل مرتبط عند ابن خلدون . ولا يمكن ادراك ذلك الكل ادراكا جيدا الا اذا كان محللا تحليلا ديناميا . لذا كتب مؤلف المقدمة : « ... فطور الدولة من أولها بداوة »[4] .

وأضاف فيما بعد يقول : « ... فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملك »[5] .

فهاتان الملاحظتان لا تدلان دلالة قاطعة على أن السلطة السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بكل من العالم الريفي والعالم الحضري فقط .. بل انهما تبرهنان كذلك على ان العالم الحضري محدد تحديدا موضوعيا (فكلمة « ضرورة » تنوه بأهمية هذه الموضوعية) ، أعني أننا حقا أمام تحولات خارجة عن الارادة الفردية .

وعلينا بعد هذه الملاحظات التمهيدية والضرورية ، أن نحاول تقديم بعض الايضاحات ذات الطابع التاريخي . ومما لا ريب فيه ان هذه الايضاحات تتيح لنا ، فيما بعد ، ان نتغلغل تغلغلا أفضل في تتمة البحث . فاذا لم يجعل ابن خلدون البدو في وضعية مناهضة لوضعية الحضر ، أو العكس ، فانه على كل ، ميز بين الجماعتين تمييزا واضحا .

فالحضارة وطريقة حياة الترحال ، أمران لا ينفصلان في نظر ابن خلدون ، عن البلاد المغربية ، وذلك منذ عهد لا تعيه الذاكرة ، لا منذ مجيء العرب الرحل في القرن الحادي عشر (بنو هلال وبنو سليم) فقط . فكل القبائل ، (إلا قبيلتي بني هلال وبني سليم) التي يصفها لنا ابن خلدون في كل من المقدمة وتاريخ البربر ، تكون كلها قد انحدرت من ارومتين اساسيتين هما : البتر[6] والبرانس[7] . ويخبرنا ابن خلدون بأن البتر في اغلبيتهم الساحقة بدو .. اما البرانس ، فهم ، على العموم ، حضر . وقبائل البتر الخمسة التي نسبت الى الجد الأول المشترك ماذغيس الابتر ، هي :

---

(4) المقدمة ، ص304 .

(5) المقدمة ، ص304 .

(6) البتر : جميع ابتر . والابتر هو مقطوع الذنب أي بدون اخلاف وأعقاب . وهذه تسمية غريبة حقا ، لانها تنفي صحة واصالة اسلاف الفروع الخمسة . وسنعود الى الحديث بالتفصيل عن هذا الخروج عن القياس في الوقت المناسب .

(7) برانس : جمع برنس على الارجح .

نفوسة ، ولواتة ، وبنو فاتن ، ومكناسة ، وزناتة ، وتنحدر قبيلتا نفوسة ، ولواتة من فرع لوا الاكبر ، وتقطن خاصة بالقسم الشرقي من المغرب (بما فيه ليبيا) . وتنتشر القبائل الثلاثة الباقية في القسم الغربي الذي كانت تلمسان عاصمته ، غير ان الزناتة هم الذين كانوا ، بلا ريب ، يبسطون سلطانهم على غيرهم في عهد ابن خلدون . لذلك ، كان الناس لا يميزون بينهم وبين كل البتر .

وهؤلاء الزناتيون هم الذين خدمهم ابن خلدون حين كان يمارس نشاطه السياسي المضطرب في المغرب . وقد اخبرنا ابن خلدون بأن : « البتر الذين هم بنو ماذغيس الابتر ليسوا من البربر ومنهم زناتة وغيرهم »(8) .

زد على هذا ، أن الأراضي التي انتشرت فيها زناتة مطابقة تماما للأراضي التي يقطن بها البتر . وتتألف هذه الأراضي من تلك المناطق الصحراوية ، السهبية أو شبه السهبية ، والتي تمتد من طرابلس الى تازة . ولا يمكن لأناس يعيشون في مثل هذه الاصقاع ان يكونوا سوى بدو ، وبالفعل ، فان معظمهم بدو .

وبشأن الزناتيين الذين تمكنوا من أن يزيحوا فروع البتر الأخرى ليحلوا محلها ، كتب ابن خلدون ما يلي : « هذا الجيل في المغرب جيل قديم العهد ، معروف العين والأثر ...وهم لهذا العهد آخذون من شعائر العرب في سكنى الخيام ... والتغلب في الأرض وايلاف الرحلتين ... والاباية عن الانقياد للنصفة » .

وعلاوة على ذلك ، فان بني هلال ليسوا هم الذين ادخلوا الى المغرب الجمل الوحيد السنام الذي يعتبر ميزة جوهرية للبداوة ، فلقد سبق لپروكوپ (Procope) ، وهو مؤرخ بيزنطي عاش في القرن السادس للميلاد ، ان تحدث عنه في كتاب الحروب الذي صنفه .

وهذه الفقرة الهامة التي اقتطفناها من تاريخ البربر الذي هو في الواقع مؤلف لا ينفصل عن المقدمة ، تبين لنا بكل وضوح ان ابن خلدون حين يصرح في جملة ما يصرح به ان العرب مناوئون لثمار الحضارة (... في ان العرب اذا تغلبوا على

(8) كتاب العبر : ج : 7 ، ص5 .
(9) كتاب العبر : ج : 7 ، ص3 .

أوطَانٍ اسرع اليها الخراب)[10] ، لم يكن يقصد بذلك الجنس العربي ولكنه كان يعني بذلك طريقة حياة الترحال ، لا غير . ولعل ما يؤكد رأينا كذلك ما كتبه ابن خلدون نفسه[11] ، حين قال : « ... ان جيل العرب في الخلقة طبيعي »[12] .

وفضلا عن هذا كله ، افلا نقول نحن اليوم متحدثين عن البدو : « لنذهب عند العرب » . ويؤكد ابن خلدون في نص آخر من نصوص المقدمة ان كلمة « بدو » مرادفة « لعرب »[13] .

وبناء على هذا ، فانه باستطاعتنا أن نؤكد ان عالمنا الاجتماعي لم يقم مقارنة قط بين العرب والبربر . وبخصوص المقارنة الأخرى المزعومة بين البدو والحضر ، فانها مقارنة لا تثبت كذلك عند التحليل الاجتماعي والتاريخي . وعلى الرغم من ان ابن خلدون يميز بين البدو والحضر ، فان هؤلاء الحضر برهنوا دائما على حضرية مؤقتة ، ونعني بالحضر ، بطبيعة الحال ، البرانس الذين يتكونون من قبائل ثلاث ذات شأن ونفوذ وهي : صنهاجة ، وكتامة ، ومصمودة ، ويوشك الصنهاجيون ان يكونوا بدوا اقحاحا ، وهم يؤلفون فرعين اساسيين هما : المصوفة ، واللمتونة . وانهم توصلوا الى تأسيس دولة المرابطين بفضل نشاطهم الديني الكبير . فهم ، بعبارة أخرى ، أولئك الملثمون . وقد يكون التوارق الحاليون خلفهم .

ونحن نعلم علم اليقين ان كتامة (أجداد سكان القبائل الكبرى اليوم) كانوا كذلك ميالين كثيرا الى القتال وكانت تجمع بينهم عصبية (ذهنية عشائرية) متينة اتاحت لهم أن يشاركوا مشاركة كبيرة في تأسيس الدولة الفاطمية (القرن العاشر الميلادي) . فعاداتهم وتصرفاتهم لا تختلف في شيء عن عادات وتصرفات البدو ، غير انهم يتعاطون الانتجاع ، وبناء على ذلك ، فانهم ليسوا حضرا اقحاحا .

---

(10) المقدمة ، ص263 .

(11) كتب ڤنسان مونتاي في الجزء الأول ، ص6 ، 295 (الترجمة) ما يلي : «فقرة أخرى من الفقرات الشهيرة الخاصة بالعرب البدو ، ومخرّبي العمران ، ولكن هذا العمران ، في نظر ابن خلدون متعلق بالحضارة . وهذه الاعتبارات هي التي جعلت اليوم بعض الوطنيين ينتقدون المؤلف انتقادا شديدا . فهم يرون فيه «مهاجم العرب» في حين انه هاجم الاعمال السيئة التي يقوم بها البدو لا غير» .

(12) المقدمة ، ص212 .

(13) عندما بلغ الحجاج ان سلمة (بن الاكوع) خرج الى سكنى البادية فقال له «ارتددت على عقبيك ؟ تعربت» ... وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعريب» ؟ (المقدمة ، ص216) .

اما المصامدة ، فان اصلهم كذلك من التل الأعلى (المغرب الأقصى) . ورؤيتهم الى الأمور ليست رؤية حضرية لأنهم لا يعيشون في المدن ، بل في قرى تحمل طابع القبيلة ، وقصارى القول ، انهم مثل كتامة ، يعيشون منطوين على انفسهم . وفضلا عن ذلك ، فانهم يتعاطون الانتجاع ، وقد لعب اتحادهم القوي دورا كبيرا في تأسيس دولة الموحدين الشهيرة . ولا يمكن للحضر ، حسب نظرية العصبية الخلدونية ، أن يؤسسوا دولة . فلا تمت الدولة الى المدينة ، بأية صلة اذ يلاحظ منشأها دائما في البادية أي في العالم الريفي . فهل يعني هذا انه يوجد حضر من جهة ، وبدو أو نصف بدو من جهة أخرى ؟ نحن لا نعتقد ذلك .

فهناك حقا ، جماعة اجتماعية اقتصادية أخرى تتألف من المزارعين (أهل الفلح) الذين استقروا بأراضيهم استقرارا تاما غير ان نفوذها زهيد اذا قيس بنفوذ الجماعات البدوية الأخرى وأهميتها ، ومهما يكن من أمر فان سكان المدن يستغلون هذه الجماعات كلها على اختلافها . وأكد لنا ابن خلدون ذلك حين قال : « ... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح ، كان المقام به أولى من الظعن »[14] . وقال كذلك بصدد جميع سكان البادية : « .. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »[15] .

فلماذا لم يتمكن الفلاحون الذين يحرثون أراضيهم بقساوة وشغف من أن يحرزوا على فائض يسمح لهم بأن يضمنوا لأنفسهم تكديسا من الحبوب يكون ضروريا لتحسين مستوى معيشتهم ؟

فهل يعود ذلك الى مناخ غير ملائم ؟، نعم ، ان الشروط المناخية تؤثر الى حد ما في احتمالات الانتاج ، غير انها ليست حاسمة . فهل يعود ذلك ، اذن ، الى ضعف القوى المنتجة ؟ ففيما يتعلق بالبدو الاقحاح الذين يعيشون على الدوام في الصحراء والذين ينعتهم ابن خلدون « بالمتوحشين » ، فان الفقر والعوز لا يشكلان سرّا . اما بخصوص المزارعين ، فسواء كانوا نصف بدو أو غير ذلك ، فان الأمر يبدو

---

(14) المقدمة ، ص212 .

(15) المقدمة ، ص210 .

على الأقل ، غير مألوف ، خاصة حين يؤكد لنا صاحب المقدمة ان لهؤلاء درجة من التمدن أرقى من مستوى البدو .

ويمكن ادراك هذه الحالة التي تبدو غامضة ، اذا عرفنا أن الحضر يستغلون الناس الذين يحرثون الأرض ، والعلة في ذلك تعود الى ان سكان المدن لا يملكون فقط الأراضي الصالحة للزراعة والمترامية الأطراف أحيانا ولكنهم يملكون كذلك وسائل الانتاج الضرورية للفلاحة . وكتب ابن خلدون بهذا الصدد ما يلي :« ... وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح ، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع ، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط ، وحداد ، وامثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح ، وغيره . وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم ، وانما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته البانا وأوبارا واشعارا واهابا مما يحتاج اليه أهل الامصار ، فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم . الا ان حاجتهم الى الامصار في الضروري وحاجة أهل الامصار اليهم في الحاجيّ والكمالي »[16] .

وأكد دي سلان حين ترجم هذه الفقرة ، ان ابن خلدون يتناقض حين يزعم ان الحضر هم في حاجة الى المزارعين في كل ما يتعلق بالضروريات والكماليات ، بيد أن اهل الفلح يحتاجون الى الحضر فيما يتعلق بالضروريات فقط . وفي الواقع ، فانه لا يوجد أي تناقض في قول ابن خلدون لان الحضر يستمدون من البادية منتجات خام تحولها بعد ذلك الصناعة الحضرية لاشباع حاجات لا وجود لها عند أهل البادية . ويكاد الحضر يملكون كل البساتين التي يزرعون فيها جميع أنواع الخضر والفواكه وحتى الحبوب . وبالاضافة الى هذا كله ، فهناك المنتجات الزراعية التي يحصلون عليها من الأراضي التي يملكونها في البادية . وكتب ابن خلدون بهذا الصدد ان « ... تأثّل العقار والضياع الكثيرة لأهل الامصار والمدن ... »[17] .

ويجب أن نضيف الى كل هذا أن التبادل التجاري بين البدو والحضر كان يتم دائما على حساب الأولين لأنهم لم يكونوا يجهلون القيمة الحقيقية للنقود (التي لا توجد عندهم) فقط ، ولكن لأنهم كانوا كذلك مضطرين الى تبديل منتجاتهم بأي ثمن

(16) المقدمة ، ص269 .

(17) المقدمة ، ص653 .

كان ، ليشتروا أدوات العمل التي هي ، دون ريب ضرورية لهم . فهذه الظاهرة تشبه الى حد ما ، تلك الظاهرة التي نلاحظها في ايامنا هذه بين البلدان المصنعة ، والبلدان المتخلفة . وأهل البادية مستغلـين اقتصاديا وسياسيا ، كما يوضح لنا ابن خلدون فيما يلي : « ... وان كان في المصر ملك . كان خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك ، وان لم يكن في المصر ملك فلابد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين والا انتقض عمرانه . وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه ... »[18] .

فظاهرة الاستغلال والتسلط واضحة كل الوضوح . وهذا لاشك فيه . ومهما يكن ، فان هؤلاء « المعذبين في الأرض » وقد عاشوا في القرون الوسطى ، ينقضون بغلواء وبلا رحمة ، على خيرات « الاقطاعيين » حالما يلوح انحطاط المدينة . فالملك والمدينة شيئان متلازمان ، عند ابن خلدون . وانه من الاجدى أن نقول ان انحطاط المدينة الذي يؤول الى زوال الملك ، لم يؤد إليهما التدخل المباشر لأهل الريف المقيمين نهائيا ، ولكن يؤدي اليهما تدخل الجماعات الأخرى التي تسكن البادية .

ووفاء منا لنظرية ابن خلدون ، فاننا سنحاول الآن أن نبين كيف يتم انتقال شخص بدوي الى شخص آخر ، كما سنحاول أن نصف طريقة التحضر التي تتم دون تدخل العامل السياسي الذي هو العامل الوحيد الذي يذكره شراح ابن خلدون . فالمجتمع هو مجموع الأفراد الذين يعيشون معا على أرض معينة ، ويحافظون على العلاقات القائمة بينهم .

وهذه العلاقات الدائمة تكون جوهرية أو عرضية . فالفرد « حيوان سياسي » في نظر ابن خلدون لأنه اجتماعي ويعرف كيف يتكيف مع حياة الجماعة . فالفرد اجتماعي : لذا ، فانه يبحث بالضرورة عن صحبة الغير وانه يعرف كيف يتكيف مع حياة الجماعة لأنه يتأثر منذ ولادته بثقافة وسطه . ويذكر ابن خلدون ، بغية تأييد نظريته (التي لا يمكن على كل حال دحضها علميا) الحديث النبوي الشريف التالي : « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

---

(18) المقدمة ، ص 270 .

ويبحث ابن خلدون في العمران انطلاقا من الجماعة ، لا من الفرد . والعمران مشتق من الفعل عمر الذي يعني : عاشر رفيقا ، سكن مكانا ما ، اعتنى ببيت ، زرع أرضا ، كان كثير المعاشرة ، صيره مزدهرا ، حدد اقامته ... الخ .

ونلاحظ ان الأمر يتعلق ، بمفهوم عملاني حقيقي لانه يشتمل على معان مختلفة ، غير انه يمكن لنا أن نجمع هذه المعاني كلها في ثلاثة ابواب جد متمايزة هي : الاقتصادي والسياسي والثقافي . ويخبرنا ابن خلدون بأن مفهومه العملاني يستهدف « ... التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ... »[19] .

وجملة القول ان العمران عند ابن خلدون يعني مجموع مركبات البنيات التحتية والفوقية للمجتمع . وفي لغة دوركهايم الاجتماعية ، فان العمران يعني جميع الظاهرات الاجتماعية سواء منها التشكيلية أم الوظائفية . ويلاحظ ابن خلدون نوعين من العمران اذ يقول :

« ومن هذا العمران ما يكون بدويا ، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار واطراف الرمال ومنه ما يكون حضريا ، وهو الذي بالامصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها »[20] .

ويوضح ابن خلدون فكرته ، مضيفا الى ما سبق ، أن هذين النوعين يشكلان « طبيعة العمران » ، ويعني بذلك ، دون مواربةكل ماله علاقة بالاحوال الموضوعية أي المستقلة عن ارادة الانسان ، والمتعارضة اذن مع الواقعات الفوطبيعية أو السحرية أو الدينية . فكل مجتمع يعيش في محيط جغرافي معين . وهذه البنية المادية تؤثر في طريقة عيش الناس اذ تكيف الى حد ما عرفهم وعوائدهم ، كما تكيف ذهنيتهم الا أن مؤلفنا لا يقدم هذه العوامل المادية بمثابة محددات راجحة . فلهذه العوامل تأثير نسبي فقط في أسلوب حياة الناس . وطريقة الحياة هذه ليست كذلك نتيجة مزاج أو قدر شبيه بقضاء وقدر الجنسينيين . ثم ان ابن خلدون يقول :

---

(19) المقدمة ، ص57 .

(20) المقدمة ، ص67 .

« ... ان الانسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه »[21] .

ويزيد رأيه (الذي اصاب ڤنسان مونتاي حين قال عنه انه رأي رائع) توضيحا حين يضيف قائلا ان هذه « العوائد » مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية أو ان هذه البيئة (أي الاحوال) هي التي تكيفها .

« ... فالذي ألفه في الاحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة ... »[22] فهذه الصيغة وهي جد واقعية ، تؤكد عند الاقتضاء ، ما سبق لنا أن اثبتناه في الفصل السابق حين تعرضنا للسببية الحتمية .

ان فكرة ابن خلدون تسجل دون ريب تقدما كبيرا بالنسبة لمونتسكيو الذي تجاسر فادعى ان « تأثير المناخ هو أول التأثيرات »[23] . ويمكن لنا ، على ضوء ما تقدم ان نستخلص بعض الملاحظات تحاشيا للغموض المحتمل ورغبة منا في اظهار عصرية تعريف ابن خلدون الخاص بالعمران . ونستطيع ، في الحال ، أن نؤكد ان العمران مفهوم استخدمه ابن خلدون خاصة كمرادف « للثقافة » . ونحن نعلم علم اليقين ان هذه الكلمة في نظر علماء الاجتماع والاختصاصيين بعلم الانسان مقابلة لكلمة « الطبيعة » . وجملة القول ، ان العمران ينطوي على كل ما يمكن للمجتمع البشري أن يجعله مقابلا للمجتمعات الحيوانية . وأول ملاحظة لسنا في غنى عنها هي ان العمران (أو الثقافة) ليس مرادفا « للتفنن » و « العادات الحسنة » ، وليس مرادفا للنشاطات الفكرية العادية .

ويشكل العمران ظاهرة شاملة ، اذ يمكن مشاهدتها في جميع المجتمعات مهما كان مستوى تنميتها الاقتصادية . وقصارى القول ، إن العمران يشكل همزة وصل بين الفرد والمجتمع ، وبالتالي فانه لا يمكن لنا أن نفهم الواحد منهما دون أن نستند الى الآخر . والملاحظة الثانية تتعلق بالفارق القائم بين العمران والثقافة . فمن المؤلفين من يسجل هذه الملاحظة ومنهم من يهملها ، وهم على كل حال ، على صواب اذ الحقيقة انه لم يوفق الى يومنا هذا أي اختصاصي في العلوم الانسانية في إقامة التميز

---

(21) المقدمة ، ص219 .

(22) المقدمة ، ص219 .

(23) مونتسكيو - روح الشرائع ، ج ، 3 ، ص16 .

بين هاتين الكلمتين تميزا علميا أي موضوعيا . فكل أولئك الذين حاولوا أن يفعلوا ذلك ، انما ارادوا في الحقيقة ان يتمسكوا بافتراضات مسبقة وعنصرية لأن الثقافة (كالعمران) لا تشتمل على الأمور الروحية فحسب ولكنها تشتمل كذلك على الأمور المادية .

وبالاضافة الى ذلك كله ، فان هذه الامور المادية نفسها في تكافل مع الأمور الروحية . وهذا يعني انه لايمكن تفسير اديولوجية ما ـ بالمعنى الواسع ـ الا تبعا للقوى الانتاجية التي تمثل قاعدتها . وعليه فلا توجد هناك ثقافة « أرقى » من ثقافة أخرى ، من الوجهة العلمية .

وتكمن الملاحظة الثالثة التي يمكن لنا تسجيلها في كون الغمران ظاهرة موضوعية ، بما انه يحدد إلى حد كبير مجرى حياتنا . وقد يمكن لأناس أن يتعمدوا تبديل حضارتهم ، لكن هذا التغير لا يكون في الحقيقة الا تغييرا نسبيا ، ولا يتسنى هذا التبديل نفسه الا اذا اتاحت طبيعة العمران ذلك . وعليه ، فان احلال ثقافة ما محل ثقافة أخرى لا يكون شاملا لأنه لا يمس سوى بعض عناصر العمران الأصلي . فالفرد في بعض المجتمعات يتعلم اداب السلوك دون أن يتساءل عن تطابق أو عدم توافق هذه المؤسسة الثقافية أو تلك ، وقبل أن يحاول الفرد تغيير ثقافته فان هذه الثقافة تكون قد جعلته يتكيف معها . فالعمران يفرض نفسه علينا من الخارج لأن الاجتماع الانساني الذي يعتبر دعامته ، يسبقه في الوجود فلا ينقرض العمران بفناء الفرد كما تفنى مثلا التصورات الفردية . واذا اردنا ان ننتهي الى تعريف يكون ، في آن واحد ، وجيزا وواضحا ، آخذين بعين الاعتبار ما اوردناه في الجزء الخاص بمنهجية عملنا ، فانه يتسنى لنا أن نؤكد ان العمران هو أولا وقبل كل شيء ، ما يبدله أو يخترعه الانسان في البيئة المادية والاجتماعية . وتتضمن هذه الصيغة على الرغم من انها مقتضبة ، فكرة ابداعية الفرد ، وهو في تفاعل مع الأفراد الآخرين . ويرى ابن خلدون انه اذا كان يمكن للعمران أن يقوم في حد ذاته ما دام لا يزول بزوال الأفراد ، فمن اللائق أن نؤكد ان العمران ، قد يأخذ في الانهيار حتما لو لم يستخدمه الرجال في حياتهم ولو لم يعيدوا النظر فيه . فمن خلال سلوك الرجال ومواقفهم ، يتسنى تحديد العمران تحديدا حقيقيا ، ويمكن بالتالي تفسيره : ذلك ما فعله ابن خلدون . فهمزة الوصل القائمة بين دراسة العمران في حد ذاته والعمران المعاش تمد

اتاح دون ريب ، لمؤلفنا ، أن يبرز الى الوجود بطريقة سابقة لأوانها علم الاجتماع . فابن خلدون بنظريته الصائبة والمتعلقة بالعمران ، بدلا من أن يعزو طرائق تصرفات خاصة الى نزعات فطرية أعني غرائزية ، فانه يربطها بدوافع ومواقف الخ ... هي بدورها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعمران . وباختصار ، فان وجهة النظر هذه ، تجهز بضربة قاضية على علم الاجتماع الميتافيزيقي ، وعلى البحث التجريدي التافه ، وقصارى القول ، انها تجهز على المدرسة الغرائزية .

فوصف العمران وحده لا يكفي اذ المهم في نظر ابن خلدون هو أن تكون حقيقة التاريخ « خبر عن الاجتماع الانساني » . وبأية معجزة أو بأية حيلة يتوصل المرء الى ذلك ، اذا كان يزدري ذكاء الاشخاص ، وذهنيتهم وكوزمولوجيتهم . ان الناس في نظر ابن خلدون لا يعيشون جماعات ، جماعات ، الا بغية التعاون المتبادل الذي يمكنهم من القيام بأودهم ، غير انهم يبدأون أولا وقبل كل شيء بالبحث عن الضروريات (الكفاف) والاشياء العاجلة أي كل ما لا يمكن للمرء أن يستغني عنه . ويرى ابن خلدون ان الناس ، فيما بعد ، أي حين تصبح الظروف مؤاتية أكثر من ذي قبل ، سيسعون الى الحصول على الضروريات والكماليات . وقصاري القول ، انه يطرأ على العمران تغييرات مماثلة لتغييرات البنية التشكلية وكتب ابن خلدون ما يلي :

« ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك الى السكون والدعة ... واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق ... »[24] .

وقبل أن نبين كيف تتم طريقة التحضر « العادية » التي تشكل نظرية حقيقية حول التطور ، فانه يتحتم علينا أن نعطي أولا بعض الايضاحات الخاصة بالعمران البدوي .

فالعمران البدوي مرتبط بالبادية التي هي مفهوم ذو معنيين : اقتصادي

---

(24) المقدمة ، ص211 .

وجغرافي ، ومن ثم ، فانها تدل على السهل والجبل كما تدل على الصحراء . وجملة القول ، انها تعني كل المساحة الموجودة خارج أسوار المدينة ، ففي هذه البنية الطبيعية تعيش جماعات اجتماعية واقتصادية يشكل عمرانها طريقة حياة البادية كما يشكل تقانتها ، سواء كانت هذه الثقافة مادية أو لا مادية (فالسحر تقنية في نظر علم الاجتماع) .

ومع ذلك ، فان ابن خلدون يقدم تصنيفات خاصة بالبداوة ، وليست هذه التصنيفات مطردة النسق ، كما يرى البعض . فهي تتضمن أنواعا اجتماعية ثلاثة هي : البدو الاقحاح ، ونصف البدو أو المنتجعون وأخيرا المزارعون الذين لا يكون توطنهم الا نسبيا . ولا يملك الأولون الا ابلا . ومن المعروف ان الجمل حيوان لا يمكن أن يعيش في الصحراء دون أن يلحقه ضرر لأنه في حاجة الى نباتات صحراوية بالاضافة الى المياه المالحة . ولهذا ، فان ابن خلدون يخبرنا بأن البدوي الذي يملك إبلا يجد نفسه مضطرا الى أن يتوغل كثيرا في المناطق المقفرة . فانه يفعل ذلك ، اذن ، وانفه راغم . زد على هذا كله ، ان البدو الاقحاح يسكنون الخيام ، بحكم تنقلاتهم الدائمة . فهم مضطرون الى أن يعيشوا عيشة متنقلة لأنهم ملزمون بالبحث عن المراعي . ولا توجد هذه المراعي الا في الاماكن التي تنزل بها الامطار . ويقطع البدو ، احيانا ، مسافات طويلة دون أن يكونوا متأكدين من وجود ما يبحثون عنه . وهذا يدل دلالة قاطعة على الحياة القاسية التي يعيشونها . وانطلاقا من مثل هذه الاعتبارات ، يقول ابن خلدون :

« فكانوا لذلك أشد الناس توحشا »[25] . ويحدث أن يتمكن بعض هؤلاء البدو ان ساعدتهم الظروف المناخية ، من ازدياد وتنويع مواشيهم .

وعندما ما يصبحون في يسر ـ خاصة ان كانوا يقومون في نفس الوقت بنهب البدو الآخرين ـ فانهم يضيفون الزراعة الى نشاطاتهم فيقتنون من جرّاء ذلك معزا وحتى بقرا بالاضافة الى الخراف . وبما انهم لا يستقرون في مكان واحد الا جزءا من السنة فانهم يخصصون باقي وقتهم للنجعة . زد على ذلك ان الظروف المعيشية الجديدة تحملهم عادة على أن يتخلصوا من ابلهم ، فيعهدون بها الى رعاة . وهكذا فانهم

(25) المقدمة ، ص213 .

يصبحون بالضرورة أقل خشونة من ذي قبل . فيسكنون الخيام تارة ، والاكواخ تارة أخرى . اما الجماعة الثالثة التي تقطن بالبادية فانها تتألف من فلاحين يهتمون بالزراعة أكثر مما يهتمون بتربية المواشي . فحالهم هذه تدفعهم بالضرورة الى الاستقرار في مكان معين والى المواظبة على العمل أكثر من البدو الذين تحدثنا عنهم من قبل . واذن ، فان تقنياتهم الزراعية أفضل من تقنيات المنتجعين . وهم اضافة الى كل هذا ، لا يتنقلون الا نادرا . وهم لا يبتعدون كثيرا عن أرضهم ، ان حدث أن تنقلوا .. وانهم على غرار المنتجعين يملكون بالاضافة الى الغنم معزا وبقرا . ويسكنون خاصة الجبال والسهول الواسعة المجاورة للحضر المتجمعين في القرى ، والذين كثيرا ما يختلطون بهم . وان تعلقهم الشديد بأرضهم الصالحة للزراعة ، يجعلهم أحيانا في خلاف مع البدو والمنتجعين غير أن مثل هذا الخلاف لا يؤدي إلى صراع شديد كما يحدث ذلك مثلا بين الحضر وكل سكان البادية .

فهذه الفئة الثالثة التي تسكن البادية هي التي تضاهي الى حد كبير ، سكان المدينة ، اذ انها تتيح الانتقال الطبيعي من العمران البدوي الى العمران الحضاري . وعلينا الآن أن نحاول أن نبين كيف يتم مثل هذا التحول الهام . وسيظهر واضحا جليا أن ما سنتعرض له لم يثر اهتمام شراح ابن خلدون اذ المسألة الوحيدة التي كانت تشغل بالهم فيما يتعلق بالديناميكا الاجماعية هي المسألة التي ترتكز على القضايا السياسية . ويبدو ان الجانب الاجتماعي المحض لتقلبات العمران البدوي ، لم يسترع انتباه أي واحد منهم على الرغم من انه يشكل موضوع بحث هام ، لأنه لا يسمح لنا بأن نعيد لفكر مؤلفنا ابعاده الحقيقية فقط ، بل لأنه قد يؤدي كذلك الى اثراء افتراضات البحوث المرتبطة بالتطور الداخلي للمجتمعات .

ويؤكد ابن خلدون ان أهل البادية الذين ينقطعون الى الزراعة يشعرون بضرورة دنو بعضهم من بعض المتزايد . وظاهرة الدنو هاته تكاد تكون عفوية لأن الأفراد المعنيين بالأمر لا يهتمون الا بعوامل الدفاع الذاتي . فهم لا يتعارفون كما يتعارف اعضاء القبيلة الواحدة وهم يضيقون الدائرة لهدف وحيد هو التمكن من الدفاع عن أنفسهم فيما لو شن عليهم هجوم . ولكي يتمكنوا من المدافعة عن أنفسهم مدافعة فعالة ، فانهم يجدون أنفسهم فيما بعد ، مرغمين على بناء اسوار تصون مساكنهم . ويخبرنا ابن خلدون بأن مجموعة البيوت هذه تكون مدينة صغيرة . فالمجال

الموجود داخل المدينة والمعارض للمجال الموجود خارج الاسوار هو الذي يقوم مقام دعامة للعمران البدوي .

وبالتدريج ، فان هؤلاء الافراد بازدياد وتحسين أدوات العمل يشيدون مدينة حقيقية يضمن فيها أمن السكان قضاة يستعينون في أداء مهمتهم ببعض الاشخاص الذين يقومون ـ اذا صح القول ـ بوظيفة الشرطة . وتدفع ضرورة صد هجومات البدو خاصة (وهي الهجومات الدورية التي أصبحت أكثر خطورة) ، الزعماء الى تشييد قلاع وامكنة محصنة .

ويوضح صاحب المقدمة ان الملوك والأمراء وشيوخ القبائل هم الذين يهتمون على العموم بمسائل أمن الحضر . وهذه الملاحظة الأخيرة هامة للغاية اذ انها تتيح لنا في الوقت المناسب ابراز مظهر من المظاهر الاساسية لديناميكا ابن خلدون الاجتماعية . وعلينا الآن أن نأخذ بعين الاعتبار هذا المبدأ المشار اليه ، لا غير ؛ ومعنى ذلك انه من الضروري دائما ـ حين تبلغ تنمية القوى الانتاجية مستوى معينا ـ أن يسيطر شخص على الجماعة ، وذلك بأن يطوع الاغلبية ان لم يذعن له السكان جميعهم . فهذا هو طور السلطة المكرهة .

وان ما كنا بصدد الحديث عنه هو السير الطبيعي الذي يسمح للبدوى بأن يتحضر . وشكل هذا التحضر يخضع لقانون التطور الذي يستلزم كثيرا من الوقت . وعلاوة على ذلك ، فانه يوجد شكل تحضر آخر ، كنهه سياسي . وسنتطرق الى هذا الشكل في الجزء المخصص للعمران الحضري لأنه لا ينفصل عنه من حيث المنهج . وما يجب الانتباه اليه فورا هو أن نوع التحضر الثاني ينكر مرحلة الحضرية الزِّراعيَّة . فهذا النوع خاص بالبدو والمنتجعين . وبما ان ظاهرة التدين هي أكثر الظاهرات التي يلاحظها عالمنا الاجتماعي ، فانه من البديهي أن يعيرها انتباها أكثر ، فابن خلدون من خلال وجهة النظر هذه ، وحرصا منه على أن ينفذ الى « سر » التفوق الحربي الذي يمتاز به كل من البدوي المترحل أو نصف المترحل ، يجتهد كل الاجتهاد في فحص الشخصية الاساسية لكل من البدوي والحضري . فلقد كان دوما يستنتج من خلال حياته ومن خلال التاريخ أمرا هاما يتمثل في كون البدوي (ونصف

البدوي)[26] ، يستخدم مرتزقا اما لصالح المدينة أو لفائدة قبيلة بدوية . وهذا المرتزق المترحل كان ينتصر دوما على الحضري .

فالبدو ، نظرا الى حياة التقشف والخشونة التي يعيشونها يخضعون في الميدان السلوكي الى نفسانية خاصة بهم . وهكذا ، فان بنيات الفرد النفسانية تخضع في نظر ابن خلدون كما اسلفنا الذكر الى المحيط الجغرافي والاقتصادي خاصة ، وهو المحيط الذي يحدق بالفرد ويضغط عليه . وباختصار ، فهناك تكافؤ في القوى بين الانسان والطبيعة ويتحكم في هذا التكافؤ ، أساسا ، شعور بالحرمان والعداء وهو شعور غالبا ما يكون كامنا .

فالحيوان يشكل بلا مراء ، وسيلة الانتاج التي تعود بنفع أكثر على البدوي المترحل . ومن الضروري أن يستعمل الحيوان لاستمرار حياة الجماعة . لذا ، تعد الجماعة والماشية والأرض ، المقومات الرئيسية الثلاثة لشكل البيئة . وعلى كل حال ، فان هذه المقومات متضامنة تضامنا كبيرا . فتفاعلها المتبادل يمكن الفرد من أن يعيش ويستمر في الحياة ويسم شخصيته (بالمعنى الواسع) بالميزات التي يتشارك فيها جميع أفراد الجماعة تشاركا نسبيا .

وهذه العلامات المشتركة التي تنشأ وتتطور في هذه البيئة الحقيقية المتمثلة في المحيط المادي والاجتماعي ، تعطي لأفراد القبيلة شبه علامة جماعية من ناحية السلوك : وذلك ما يسمى « بالشخصية الاساسية » عند علماء الاجتماع ، فأفراد مجتمع معين يمتازون عن غيرهم بذهنية خاصة تنطوي على ملامح مشتركة دائمة ، خاصة اذا كان هذا المجتمع منطويا على نفسه كما هو الشأن بالنسبة للمجتمع الذي نتحدث عنه . وهذا ما يجعل الرجل الجزائري جزائريا والصيني صينيا بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية التي ينتسب اليها الفرد . وهذه الملاحظة صالحة لجميع المجتمعات ، وبروزها يكون أقل أو أكثر حين يكون الانتقال من مجتمع مكنّى بالمجتمع البدائي الى مجتمع ذي بنيات مميزة أي مجتمع متكون من طبقات ، فهذه الشخصية الاساسية هي « بصمة » المجتمع والجماعة والطبقة الاجتماعية . فهي التحصن ضد تشتيت الطبقة الاجتماعية

(26) سنستعمل ، من الآن فصاعدا ـ وذلك لملاءمة اكثر ـ كلمة «البدو» لنشير الى البدو الاقحاح ، والى نصف البدو ، اذ لا اهمية كبيرة للفوارق القائمة بين هذين النمطين الاجتماعيتين ـ الاقتصاديين .

وتفككها ، وهي كـذلـك ثمرة ومصـدر الثقـافـة بمعنـاهـا الواسع . فهـذا هو الجزء من الثقافة الذي ينطوي على التصورات الاجتماعية التي تحدد العلاقات بين اعضاء الجماعة أنفسهم ثم بينهم وبين أفراد المجموعات الأخرى .

ولهذه التصورات ، دون ريب ، طـابع الاكراه لـدى المجتمعـات البـدائيـة التي ليست لها آلية . فهي تحـدد قواعـد السلوك (معـايير اجتماعيـة) وتنزل هـذه القواعـد ذاتهـا منزلـة أنظمـة عـامـة ، وتتحكم الى حـد كبير في سلوك الفرد في جميـع الحـالات والظروف .

ثم ان الانضمام الى مجتمـع مـا لا يكـون طـوعيـا أو اختيـاريـا ، وعلى سبيـل المثال ، فان ولادة طفل في أسرة معينة ، تجعل منه ، شاء أو أبى ، عضوا من الجمـاعـة التي تنتمي اليهـا الخليـة العـائليـة ، وعليـه فلا بـد من أن تكيف كل من اديولـوجيـة وكوزمولوجيا الجماعة ، هذا الطفل . وكل ما يتعلمـه في حـداثتـه ، يظل مطبوعـا في ذاكرته أعني في شخصيتـه . ويرى ابن خلـدون مـا يراه اليوم علمـاء الاجتماع الواعون انه لا يوجد شاذ عن القاعـدة . فـالطفل أبو الرجل اذ ، ابتـداء من الطفولـة ، تنشأ الرواشم المختلفة ، كَبُغْضِ الطراء والاحرام والعنصرية والمثل العليا ، الخ ... وبايجاز ، فان طابع هذه التصورات الجماعية خارج اساسا عن الفرد . وهذه الملاحظات الحاسمـة التي هي بكل تأكيد ملاحظات علميـة اتـاحت لابن خلـدون أن يرسم بـدقـة فـائقـة شخصيـة البـدو الاسـاسيـة . فهؤلاء البـدو ، يبعثون الرعب والفزع في نفوس الحضر ، بفضل هذه الشخصية الاساسية التي تستمد جذورها (نحن نذكر بـذلـك) من الوسـط المـادي والاقتصـادي وعلينـا الآن أن نبين العـلاقـات التي تعبر تعبيرا أكثر عن هـذه الشخصية الاساسية . فيخبرنا ابن خلدون بأن أهل البادية قنع لان حاجـاتهم تطـابق الوسـائـل التي يملكـونهـا والتي بهـا يشبعـون رغبـاتهم ، فهم لا يرغبـون في الشبـق ولا يبتغون الملذات . واذا كانوا ، مثل أهل الحواضر ، متمسكين بخيرات هذا العالم ، فـانهم على كل حال ، يكتفون بالنزر القليل منها . فلا يتشبثون الا بالضروري منها .

ووفـاء منـه لمنهجـه الـذي هو منهج المقـارنـة ، فـابن خلـدون يخبرنـا بـأن : « البـدو هم المقتصرون على الضروري في أحـوالهم العـاجـزون عما فـوقـه ، وان الحضر

(هم) المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم »[27] . وهو عندما يفعل ذلك يقيم مقارنة بين البدوي والحضري ـ فأهل البادية أقرب الى الفطرة من غيرهم ـ ويضيف عالمنا الاجتماعي ان اعادة تربية هؤلاء الناس تكون بحكم كل ما تقدم ، اسهل مما لو كان الأمر خاصا بسكان المدن . وعلى كل حال ، فان جميع البحوث الاجتماعية القريبة عهدا بنا تقر له بالحق .

وانه غير صحيح أن يكون الانسان بطبيعته طيبا وان يكون المجتمع هو الذي يفسده كما أشار الى ذلك ج.ج. روسو (J.J. Rousseau) . وانه غير صحيح كذلك أن يكون الانسان سيئا فطريا ، فيتعين على المجتمع أن يروضه كما لو كان حيوانا ضارا . فمثل هذه الاعتبارات الميتافيزيقية تشكل نقيضا لرأي ابن خلدون الذي يرى بأن : « النفس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر »[28] .

وهذا بالطبع هو ما أراد كارل ماركس أن يقوله حين أكد أن «البيئة تكيف الانسان»[29] . والواقع ان الانسان منذ نشأته ، يحظى بكل الافتراضيات ما عدا في بعض الحالات الاستثنائية (التي تؤيد القاعدة) وهذا خلافا لما يؤكده بعض العنصريين الواعين منهم، أو غير الواعين. فليس الانسان ملاكا ولا ابلها في نظر ابن خلدون. وليس الانسان طيبا أو شريرا، انما الانسان يكون ذلكم الشخص الذي تريده البيئة. وهذا درس من الدروس الاساسية التي يلقننا اياها مخترع علم الاجتماع .

وفضلا عن ذلك ، فان صاحب المقدمة ، كي يدعم رأيه ، يؤكد ان أهل الحواضر يبدون في ملامح معارضة لملامح البدو . ذلك انهم اعتادوا طريقة حياة تختلف كل الاختلاف عن أسلوب المعيشة الذي يميز البادية . فسلوكهم متجه دائما حسب ابن خلدون ، نحو اقصى الطرفين .

ويرى ابن خلدون أن « أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت انفسهم ... حتى لقد

---

(27) المقدمة ، ص213 .

(28) المقدمة ، ص215 .

(29) تعليق ڤنسان مونتاي . المقدمة ج ، 1 ، ص250 (الترجمة) .

ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم ، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم ، لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا »[30] .

وأهل البادية كذلك بواسل ومقاتلون لأنهم يعيشون جماعات جماعات منعزلة ومتنقلة على الدوام بحكم ظروف معيشتهم وطريقتهم المستعملة في الانتاج . وفوق ذلك كله ، فانهم ليسوا في حاجة الى اسوار ، ولا الى أبواب . فحياتهم يقضونها خارج اسوار المدينة . فهم القائمون بالمدافعة عن انفسهم ضد الجماعات الأخرى التي قد تسمح لنفسها بالاعتداء عليهم . فكل عضو من اعضاء الجماعة القبلية أو العشائرية ، جندي متمرس بالفن العسكري .

ويؤكد ابن خلدون انهم : « دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتجافون عن الهجوع الاغرارا في المجالس وعلى الرحال وفوق الاقتاب ، ويتوجسون للنبآت والهيعات ... قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية ، يرجعون اليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ »[31] .

فانه من الطبيعي أن لا يصبح أناس يعيشون مثل هذه العيشة ، وحشي الطباع فقط ، بل انهم يصيرون اصلابا كالفولاذ . اما الحضر فهم على العكس من ذلك ، يفتقرون كما يرى ابن خلدون الى رباطة الجأش ويمتازون بانثلاميتهم في جميع الميادين . والاسباب الرئيسية لهذه النقائص هي ان هؤلاء الحضر أناس يخضعون كل الخضوع للسلطة . ونظرا الى حياة التمدن التي يعيشونها ، وبناء على تقسيم العمل الاجتماعي الذي ينظم المجتمع الحضري ، بل يعد روحه وكنهه ، فان أهل الحواضر لا يشغلون بالهم بكل ماله طابع عسكري . فالسلطة العامة التي لا وجود لها عند أهل البادية هي التي تقوم بالمدافعة عنهم ، وهناك في المجتمع المدني جماعة من الجنود المرتزقة نظمت خصيصا للمدافعة عن السكان .

فالسلطة المزعجة والخانقة التي تمتاز بها الحياة في المدينة « ... تؤثر في أهل

---

(30) المقدمة ، ص215 .

(31) المقدمة ، ص219 .

الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم ... »[32] .

فهذا التأكيد يدعم ، عند الاقتضاء ، الجزء السابق الذي اثبتنا فيه ان الطفل أبو الرجل ويعلق ابن خلدون أهمية كبيرة على مسألة السلطة في مقدمته . فموقفه منها جد واضح حين يقول : « ... واما اذا كانت الاحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك . واما اذا كانت الاحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا اثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلا ببأسه »[33] .

ونلاحظ ان ابن خلدون يحاول دائما أن يفسر سبب وقوع الأمور وكيفيتها بمحددات موضوعية . فليست الذاتية التي يعزوها اليه بعض شراحه سوى تلفيق محض . فكل الواقعات النفسانية والاجتماعية ، تفسرها وتحددها في نظر مؤلف المقدمة ، حقائق تستمد جذورها من المحيط المادي والاجتماعي - الاقتصادي . ولا يعد الالحاح على هذه النقطة الاخيرة ، حسب اعتقادنا ، فضولا ، لأن غرضنا هو ان يتمكن القارئ من تتبع عرضنا ، فقاستون بثول (Gaston Bouthoul) نفسه يسلم بأن : « مؤلفنا لا يؤمن بوراثة الطباع النفسانية »[34] .

وبالاضافة الى ما تقدم ، فانه لا يمكن أن نقارن بين نظرية ابن خلدون المرتبطة بتفوق البدو العسكري على الحضر ، « سواء كانوا سكان مدن أم لا » ونظرية أ.غوبينو (A.Gobineau) لأن هذا الاخير كما يشير الى ذلك (بثول) نفسه ، يرى في نجاح غارات الجرمانيين والنرمنديين في أروبا ، دليلا على التفوق الجنسي لهؤلاء جميعا ، لا علامة مميزة لطريقة حياة بسيطة وريفية ، كما يرى ذلك ابن خلدون . ولعله من الضروري ، كي نلخص ما سبق ، أن نعرض فكرة ابن خلدون ، التالية ، حتى يتأملها القارئ : « فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر - والبون بينهما ما رأيت »[35] .

---

(32) المقدمة ، ص222 .

(33) المقدمة ، ص221 .

(34) G. Bouthoul, Ibn Khaldoun, la Philosophique Sociale, Paris, 1930, P. 39 .

(35) المقدمة ، ص152 .

وتضاف الى الظاهرات النفسانية ، ظاهرات أخرى ذات طابع اجتماعي محض ، وتتعلق هذه الظاهرات الاخيرة بوجه خاص باشكال الألفة - بالمعنى الذي يعطيه غورڤيتش (Gurvitch) لهذه الكلمة وتبين دراسة المجتمعات الحيوانية أن للحشرات الجماعية ألفة قوية شبيهة بتلك التي تربط بين الأفراد . فطريقة العيش وسط جماعة ما ، لا تقوم على الذكاء ، ولكنها تقوم على تعاطف فطري . فأفراد النوع الواحد يستميلون بعضهم البعض بطريقة احيائية .

فالمجتمع الانساني ، على عكس الحشرات الجماعية ، يتميّز بنوع من الوعي الاجتماعي ، يشعر به بدرجات متفاوتة جميع اعضاء الجماعة . واذا لم تكن هناك سلطة خانقة تسحق البدو ، فان هؤلاء ، والحالة هذه ، يظلون تابعين كل التبعية لوسطهم . فهم لا يعيشون الا في الجماعة ، ومن أجلها . ويبلغ تعلق البدوي بمجتمعه حدا يؤدي به الى أن يتقمص نفسيته . وكثيرا ما يؤلهه . وهذا كله يدل على قوة وضغط الجماعة التي تضطهد وتقهر الشخص . فهذه « المجموعة - الكتلة » ، أو هذا « المجتمع المنغلق على نفسه » ان رغبنا في استخدام عبارة برغسون (Bergson) يتعارض بطبيعة الحال مع كل ما هو من أصل آخر . فبغض الطراء وهو نتيجة للتصورات الجماعية ، يفسر تفسيرا جيدا تلك الصراعات التي كثيرا ما كانت عنيفة ودامية والتي كانت تشتبك فيها القبائل على الرغم من انها تنتمي الى نفس المنطقة العقائدية .

وكل نفع يجنيه الشخص في البادية يؤثر في الجماعة كلها والعكس بالعكس ، ثم ان طريقة الانتاج التي تتحكم في المجتمع البدوي ، تولد علاقات انتاج تكون بالضرورة محبذة للنظام الجماعي اذ أن الملكية الخاصة لا وجود لها على العموم . فجميع وسائل الانتاج جماعية باستثناء بعض الآلات التي تملكها الخلية العائلية الابوية . وبما أن مستوى التطور الذي بلغه عمرانهم بدائي للغاية فان البدو يجدون أنفسهم مضطرين الى ان يجعلوا كل ما لديهم مشتركا ، ان هم أرادوا البقاء لأنفسهم . ولا يكون تقسيم العمل ، في نظام انتاج ذي بنيات تحبذ النظام الجماعي ، الا في حالة بدائية إذ يكاد يكون ناشئا . ولا يمكن لمثل هذه البيئة الاقتصادية أن تحدث تفاضلا بين اعضاء المجموعة لأن كل الافراد يجدون بعضهم في حاجة الى بعض . زد على هذا انهم يعرفون بعضهم بعضا معرفة تامة لأن قطر المجتمع البدوي ضيق نسبيا . ومن اللائق أن نضيف الى كل ما سبق أن البدوي عبارة عن رقم بسيط قابل

للتبادل . وقد يقول اميل دوركهايم (Emile Durkheim) أن الأمر هنا متعلق « بتضامن ميكانيكي » أعني أن اعضاء المجموعة هم في آن واحد مترابطون ومنفصلون عن بعضهم بعضا . فهم مترابطون لأن ضروريات الحياة تقضي بذلك ، وهم منفصلون عن بعضهم بعضا لأن الأفراد يجدون أنفسهم متجاورين ، وهكذا ، فاذا قضى عضو من اعضاء الجماعة نحبه ، فان واحدا من ابناء جنسه يحل محله فورا وبصورة ميكانيكية .

وهذا أمر يمكن فهمه اذا ما اعتبرنا أن التخصص التقني شبه مفقود . ثم أن شكل الألفة الذي يحدد العلاقات بين اعضاء نفس المجموعة لا يسمح للهوية الشخصية بأن تبرز وتثبت . فلا ينظر الى المرء كما لو كان شخصية معينة ، بل ينظر اليه على اعتبار أنه عنصر ينتمي منذ ولادته الى تركيب متعدد الاشكال ، مسيك الى حد ما . ومهما يكن من أمر ، فان الفرد لا يمتاز عن غيره ، ولا يعرف باسمه الخاص ، بل يعرف باسم الجد المشترك الذي وهب اسمه للجماعة كلها . زد على هذا ان اسم كل فرد يصبح دوما مسبوقا باسم الجد المشترك فلا يدعى شخص ما « السيد فلان » بل يدعى : « السيد - بن فلان » وهذه الصلة التي تربط الانسان بالجد المشترك تعني في الواقع تأليه الجماعة .

حقا ، ان اعضاء المجموعة يعتقدون انهم ينتسبون جميعا الى الجد نفسه ، ويخبرنا ابن خلدون بأنه بفضل الشعور بالانتساب الى نفس النسب الذي ينتمي اليه كل اعضاء الحي يجد القريب « في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك » .

فظاهرة الألفة هذه ، هي التي يطلق عليها مؤلفنا اسم « العصبية » ويبلغ هذا المفهوم حدا من التعقيد يدفعنا الى أن نفرد له دراسة خاصة .

---

(36) المقدمة ، ص225 .

الفصل السادس

العصبية

اننا نرى أن العناصر الأكثر بساطة والتي تشكل الواقع الاجتماعي ، تتألف من طرق عديدة ، هي طرق الربط بالكل وفي الكل ، أومن مظاهر الألفة التي ، في مختلف درجات الفعلية والكمون ، تتصادم وتأتلف في كل جماعة ، وكل طبقة ، وكل مجتمع اجمالي .

ج - غورڤيتش (G. Gurvitch)

العصبيـــة

ان مفهوم العصبيـة يشكل بحق عصبا من الأعصـاب الرئيسيـة التي تتضمنهـا المقدمة ، والعلة في ذلك ان ابن خلـدون جعل منـه مفتـاح الـدينـاميكا الاجتماعيـة ، فضـلا عن انـه أكثر من استخـدامـه (استعملـه أكثر من خمسمئــة مرة) في عرضــه ، وبعبـارة أخرى ، فـانـه لا يتسنى لقبيلـة مـا أن تستولي على الحكم ، ولا يمكن لهـا أن تتحضر الا اذا زودت بالعصبية . ويقول ابن خلدون بهذا الصدد :

« فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية »[1] .

فالعصبية تصور يقع بين البداوة والحضـارة وهو عقـدة اشكاليـة ابن خلـدون الخاصة بالانتقال من طريقة انتاج الى أخرى . ولكننا قـد نجـد كـذلـك هـذا التصور منفصـلا عن الـدينـاميكا الاجتماعيـة سـواء في العمران الحضري أو العمران البــدوي . ويتسنى لنا أن نسمي مؤقتا هذا المستوى الثاني من العصبية ، مستوى توازنيـا . وإنَّـه يدل دلالة قاطعة على أن عالمنا الاجتماعي استعمل في الواقع مفهومه تحت معان كثيرة وبصمه باتجاهات عديدة . وقصارى القول ، اننا نجد انفسنا هناك كذلـك أمـام مفهوم عملاني اذ الأمر ، اذا صح القول ، يتعلـق بظـاهرة لهـا نفس المظهر ، ولكن ليس لهـا نفس الجوهر ونفس النتائج .

فهذه الملاحظة في نظرنا جد هامة لأنها ستسمح لنا بأن نرفض المعاني المختلفـة ذات الاتجــاه الـوحيــد والتي يقترحهــا مختلفــو شراح ابن خلــدون ليترجمــوا كلمــة « العصبية » .

والواقع ان جميع شراح المقدمة يؤكدون ، دون أن يعطوا لـذلـك ايضـاحـات

(1) المقدمة ، ص246 .

جدية ، ان العصبية تعني « التماسك الاجتماعي » ، أو « روح التضامن » . ولقد بينا في الجزء السابق من تحليلنا ، ان الجماعات البدوية تبدي رغبتها في ألفة قوية تجمع بين اعضاء المجموعة ، سواء شاؤوا أم أبوا ، وذلك بحيث يندمجون جميعا اندماجا كليا في الجماعة التي تصبح بالتالي مؤلهة . ولكن هل يشكل حقيقة ، مثل هذا الشكل الذي يأخذه « التماسك الاجتماعي ، « أو روح التضامن » ، ما يعرف بالعصبية ؟ نجيب بالايجاب والرفض في آن واحد : فحين نستند الى نص واحد نجيب بالايجاب ، وحين نأخذ بعين الاعتبار كل النصوص التي ورد فيها هذا المفهوم ، نجيب بالرفض ، اذ توجد في نظر ابن خلدون جماعات بدوية نصف متوحشة أعني جماعات تعيش باستمرار في الصحراء ولا تستطيع أن تستولي على الحكم . وقد يتوهم البعض اننا أمام تناقض في هذه الحالة ، غير ان هذا خطأ . وستبين تتمة عرضنا ذلك بكل وضوح . وانه ليجدر بنا أن نسترعي الانتباه ، منذ الآن الى ان مفهوم العصبية يستهدف معنى سياسيا أكثر مما يستهدف معنى اجتماعيا (بالمعنى الحصري) . وقبل أن نقوم بتحليل مفصل خاص بالواقعة بمعناها الحصري ، ومعناها السياسي ، علينا ، بادئ ذي بدء ، أن نحاول ذكر المعاني المختلفة التي أعطاها شراح ابن خلدون لِكَلِمَةِ « العصبية » حين ترجموها الى لغاتهم . ومهما يكن من أمر ، فان كل المعاني التي اعطيت للعصبية ، بقيت الى الآن ، تدل على معان اما جد غامضة أو جد ضيقة . ويمكن لنا أن نضيف الى ما سبق أن عدد شراح ابن خلدون يكاد يكون مماثلا لعدد تأويلات العصبية . فيعرف بعض المؤلفين هذا التصور الاساسي بنتائجه : « القوى الحيوية لشعب ما » ، « حيوية الدولة » الخ .. غير ان ابن خلدون يوضح لنا ان العصبية تسبق الدولة في الوجود وتأخذ في الانهيار بعد الاستيلاء على الحكم . ويترجم البعض الآخر العصبية « بالقومية » و « الوعي القومي » و « الوطنية » الخ ... غير ان العشائرية ، اعني المجتمعات العشائرية في القرون الوسطى كانت رفيعة الشأن ومسيطرة في جميع الميادين . وعلاوة على ذلك ، فان مفهوم « الأمة » (المجموعة الاسلامية) هو المفهوم الذي كان بلا نزاع ، سائدا في المدن والحواضر . وكان العربي الاسلامي لا يعتبر نفسه مواطنا ينتمي الى أمة لها حدودها المعينة ولكنه كان يرى نفسه قبل كل شيء جزءا لا ينفصل عن دار الاسلام التي كانت مقابلة لدار الحرب أي لكل المجال الخارج عن الكوزمولوجيا الاسلامية . وبالاضافة الى هذا فان موقف ابن خلدون السياسي إزاء

مختلف الامراء المغاربة والامراء غير المسلمين (بيدرو القاسي ، تيمورلنك) يبين لنا بكل وضوح انه ما كان يوجد للمسلم سوى منطقتي نفوذٍ ، هما : المنطقة العربية الاسلامية وما عداها .

وقد ترجم مؤلفون آخرون ، هم في الواقع علماء اجتماعيون أكثر منهم اديولوجيون ، العصبية « بالتضامن الاجتماعي » و « الالتحام القبلي » ، و « الروح العمومية » و « الذهنية العشائرية » و « القرابة بالعصب » ، و « التضامن بالعصب » « والالتحام الاجتماعي بالعصب » ، الخ ...

وهذه التعريفات كسابقاتها ، لا تؤدي المعنى الحقيقي للمفهوم في جميع أبعاده ، غير أنها أحسن الى حد ما من الأولى لأنها لا تنطوي على تفسير خاطئ ، وهي لا تزدري التاريخ . وفي الواقع فانه يتعذر نقل مفهوم « العصبية » الى اللغات الأخرى . فليس للعصبية مرادف في اللغة الفرنسية ، ولا في اللغة الانجليزية لأنها كلمة متقلبة ومتغيرة . لذا فان الدراسة الجدية والمعمقة هي وحدها جديرة بأن تسمح لنا بأن نرى الأمور على حقيقتها وتسمح لنا بالتالي بأن نشق الحلقة المفرغة .

فكلمة العصبية ، كلمة عربية الأصل ، مشتقة من لفظ « عصب » الذي يعني حرفيا : ربط ، تجمع ، شد ، أحاط ، اجتمع .. ثم ان عددا من الكلمات المشتقة من نفس الأصل ، تتضمن نفس الفكرة : عصب (جعل شخصا على رأس حزب) ، تعصب (عصب رأسه بعصابة ، كان متعصبا) انعصب (أصبح قاسيا) ، عصب (عمامة) ، عصب (نخبة قبيلة ، عصب) عصابة (جماعة من الرجال) ، معصب (زعيم ، سيد) ، الخ ...

وما يزال أصل الكلمة « عصب » متداولا في جنوب الجزائر بين النساء اللواتي يعصبن رؤوسهن بوشاح . وعلى ضوء ما تقدم فان أول فكرة تتبادر الى ذهننا هي أن العصبية تعني الترابط والاتحاد . وهذه هي الصورة التي تهم ابن خلدون . وعلاوة على هذا ، فان مؤلفنا النسبي والثاقب النظر يدرك ان ظاهرة الترابط والاتحاد هذه ، لا يفهمها العالمان : الريفي والحضري ، بنفس المعنى . فمعناها عند الجماعات البدوية التي يكون فيها مذهب المساواة نافذ المفعول يختلف عن معناها لدى الجماعات نصف المميزة التي يكون فيها مذهب المساواة غامضا ، الخ ...

واذا كانت ظاهرة العصبية تسمح بمنهج ما خاص بالألفة فان هذه الألفة تظل في حالتها الخام ، اذا صح التعبير ، وانه بعبارة أخرى ، لا يمكن ادراكها بالحدس . وهكذا ، فان ابن خلدون وفاء منه لمنهج الاستقصاء ، وحرصا منه على أن « يفهم » لا أن يصف فقط ، يستخدم بغية الوقوف على مفهوم العصبية ، مجموعة من المفاهيم الفرعية ، التي لها علاقة مباشرة بدينـاميكا الألفة . ونذكر بين هذه المفاهيم الفرعية : النسب (قرابة السلف ، قرابة النسب ، النسل) والالتحام والشرف والحسب والحلف والولاء والبيت والرئاسة الخ ...

ويستخدم كل واحد من هذه المفاهيم في اطاره الخاص . وتمكن ابن خلدون ، بفضل هذه المجموعة من المفاهيم ، وبفضل هذا الهرم التصوري ، من تحليل ظاهرة العصبية تحليلا دقيقا ، وتمكن من تحديدها إزاء الحقائق الملموسة للمجتمع المغربي في جملتة المكانية والتطورية كلما دعت الضرورة الى ذلك . واذا كانت هذه الظاهرة العامة للألفة ، تتجلى في صورة « الارتباط ـ الاتحاد » فليس لها نفس التأثيرات ولا نفس الأصل ، كما ليس لها نفس الشكل ولا نفس الهدف . وباختصار ، فاننا نقول ان العصبية بالمعنى العام المتداول بين الناس ، تعني الألفة ، وتستهدف بالمعنى العلمي ، أي الخلدوني ، حقيقة معقدة لا لأنها تتعلق بعدد كبير من العوالم فقط بل لأنها كذلك متقلبة وغير مستتبة الوضع .

ويقدم لنا ابن خلدون ، بادئ ذي بدء هذه العصبية في حالها الأصلية التي تكاد تكون وحشية . فالبادية أساس وقوام هذه العصبية ، ولا يمكن في هذا المستوى ، ترجمتها الى اللغة الفرنسية « بالقرابة بالعصب » فقط ، كما فعل ذلك كثير من المؤلفين الذين اضفوا عليها معنى اجماليا ، بل ينبغي ترجمتها « بالقرابة بالعصب ـ قرابة الرحم » . والواقع ان الضعالة ، اعني الزواج بين أفراد الجماعة الأصلية ، أمر يبدو كأنه ضروري في المجتمع البدوي المغربي . فالضعالة تعتبر ضرورة في الواقع ، لا مسألة موصى عليها فقط . فالأمر في هذه الحالة يتعلق بقرابة العصب الثنائية : قرابة من جانب الأم ، وقرابة من جانب الأب الذي ليس هو سوى ابن العم الشقيق لزوجته وهذا ما دفع ابن خلدون الى أن يقول : « ... ان صلة الرحم[2] طبيعي في

(2) الرحم والرحم : مؤنثة : مستودع الجنين في احشاء الحبلى . القرابة . يقال : «ذو الرحم» أي ذو القرابة . ج أرحام (المترجم) .

البشر ...[3] ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام »[4] ...

ان الميزة الضعالية للوحدة الاجتماعية المغربية المتمثلة في الحي قد خفيت على جميع شراح ابن خلدون الذين اكتفوا بأن يسترشدوا بشكل القرابة المتحكمة في الاحياء الطوطمية . ثم ان علماء الاجتماع والاختصاصيين بعلم الانسان ، قد أكدوا على الدوام ان الحي ، على الرغم من أن له تشابها كبيرا ، بالاسرة ـ بالمعنى الحصري للكلمة ، فانه يختلف عنها اختلافا اساسيا لأن الأسرة ثنائية في حين ان الحي المألوف هو عبارة عن مجموعة تشكل قرابة احادية الجانب . فيجب اذن ، اعادة النظر في هذا التعريف ، على ضوء علم الاجتماع الخلدوني .

فالمعيار الجوهري الذي يسمح بتمييز الحي « العادي » يكمن في قاعدة الزواج الخارجي ، ونعني بذلك الضرورة الملحة الى اتخاذ زوجة من حي آخر غير الحي الذي ينتمي اليه المرء . وعند سكان استراليا الاصليين مثلا ، فان هذا الزواج الخارجي ، يعتبر التزاما يبلغ من القوة حدا يجعل كل مخالف للقانون يقتل فورا .

ويقول فرازير : « انه لا يمكن لأي كان أن يتزوج من عشيرته عند خاسيس الاصام . فمساكنة امرأة من نفس الحي ينظر اليه كما لو كان ارتكاب محارم . وما دام الأمر على هذه الصفة ، فانه يعتبر سببا في حدوث اضطرابات جسمية : فالسكان تصيبهم الصاعقة أو تفترسهم النمر . ويعتبر المذنبان خارجين عن القانون لأن الذنب الذي اقترفاه لا يمكن التكفير عنه . وعند الباقيل ، سكان لوانقو الموزعين على احياء طوطمية ، فانه لا يمكن لأي رجل مهما كان أن يتزوج امرأة من حي أمه . فالله ، في نظرهم ، يعاقب مخالفة قانون الزواج بحبس الامطار التي كان من المفروض أن تنزل »[5] .

ويفسر لنا كلود ليفي شتراوس (Claude Levi Strauss) ظاهرة الزواج الخارجي التي يرى انها عامة نتيجة لضرورة التبادل بين الجماعات . فالمرأة في نظره أداة عمل أكثر منها وسيلة انجاب . وان الصفة المميزة للحي المغربي تدحض مثل هذه

(3) المقدمة ، ص225 .

(4) المقدمة ، ص225 .

(5) La Tâche de Psyché .

النظرية لأن الأمور في الحي المغربي تتم بين الاشخاص ولمصلحتهم . وعليه ، فان ما يميز أساسا الحي المغربي الذي يصفه ابن خلدون والذي تتجلى فيه العصبية في طورها الأول ، هو مساكته بالنسبة الى العالم الخارجي . فالحي المغربي ، بايجاز ، حي منطو على نفسه . فهو « جمهورية ابناء العم » كما حق لجرمين تيون (Germaine Tillion)[6] أن تقول . فالافراد في مثل هذه البنية التي تتماثل تماما مع الاسرة - اذ الرجل والمرأة يعتبران حقا في عقر دارهما ، ما داما يحملان نفس اسم العائلة - مغمورون فعلا بالجماعة كلها . ولا يمكن للعلاقات السائدة في مثل هذه البنية أن تكون سوى علاقات قوية لأنها من أصل احيائي . فصيغة الجمع « نحن » كما قد يقول جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) باهرة وقوية للغاية لأن الشخص لا يعي بدقة الضغط الذي تمارسه الجماعة عليه .

وعلى سبيل المثال ، فانه يمكن ملاحظة مثل هذا الشكل للألفة في بعض الظروف والمناسبات التي لا علاقة لها البتة بالحي : فمن ذلك نذكر الثورات السياسية ، والتهافت على الذهب واتحاد الشهداء في الشعور الديني والتضحيات الناتجة عن الحب الأمومي الخ ...

غير ان مثل هذه التظاهرات التي لا يشترك فيها الاشخاص ليست سوى تظاهرات قصيرة العمر قد اتاحت بها الظروف . اما في المغرب ، فان مثل هذه التظاهرات مستمرة ودائمة . فالفرد « مجند » على الدوام ، اذا صح التعبير ، وذلك ليعبر عن تضامنه التام مع جماعته . وقد يذهب به هذا التضامن بطبيعة الحال ، الى أن يضحي بحياته ، كما يفعل ثوري من الثوريين . ولكن الأول يضحي من أجل أن يدافع عن اشخاص ، يعتبر نفسه واحدا منهم . اما الثاني ، فهو يفعل ذلك لاعتبارات اديولوجية ، بمعنى انه يتخطى المجال الأحيائي . فالحوافز والتبريرات لا تتشابه في الحالتين . ويقول ابن خلدون : « ... واما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . واما حللهم فانما يذود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ... »[7] .

---

(6) G. Tillon, le Harem et les Cousins, Seuil, Paris 1966, P. 11 .
(7) المقدمة ، ص224 .

وزيادة على طابع التضامن النظامي الذي يجمع بين أعضاء الجماعة ، فان ابن خلدون يوضح لنا في هذه الفقرة ان الألفة الحادة التي سبق أن تحدثنا عنها ، يذكيها وجود وسيطرة أفراد طاعنين في السن يوحون على الدوام بالوقار ، ولا يوحون بالخوف ابدا . وهذا يؤكد ، عند الاقتضاء ، أن الضغط الاجتماعي في مثل هذه البنية يكاد يكون منعدما ، الأمر الذي يتيح للفرد أن يناصب العداء لكل من لا ينتمي الى الجماعة . فلا يشكل الاقدمون الا « شهودا » اذا صح القول ـ على بسالة الشباب ، « وشهادتهم » محبذة لا سيما انهم يجسدون الجد الأول المشترك . ويقول ابن خلدون ان بتلك العصبية والنسب الواحد : « تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، اذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم ... »[8] .

وانه يمكن لنا أن نجمل الكلام فنقول ان العصبية في هذا المستوى الأول تنطوي على عناصر ثلاثة متطابقة : عنصر بيئوي (البادية) وعنصر احيائي (النسب الثنائي) وأخيرا ، عنصر أَخْلاَقِيٌّ (الوقار) .

فرابطة الدم كمدلول للعصبية ، ليست خاصة بابن خلدون وحده . فقد وردت هذه الكلمة كذلك في القرآن الكريم . وان ابن خلدون نفسه هو الذي يخبرنا بذلك حين يذكر آية من الذكر الحكيم . وتتعلق هذه الآية برد انساب يوسف على أبيه :

« ... قالوا لئن أكله الذئب ونحن عصبة أنا اذا لخاسرون » (سورة يوسف ، الآية : 14) .

وبالاضافة الى هذا ، فان العصبية كانت في العصر الجاهلي تدل في الواقع ، على الترابط الدموي بين اعضاء جماعة ما . وفيما بعد ، حين قيام العصر الاسلامي ، حرم القرآن الكريم العصبية في آيات عديدة . وان ما كان يستنكر في العصبية هو بالضبط قرابة الرحم والقرابة بالعصب . وذلك لأن المحافظة على المجموعات التي تحددها رابطة الدم ، ونعني بذلك ، المجموعات التي تحدد بطريقة احيائية ـ تشكل عقبة كبيرة في وجه بناء الأمة (الأمة الاسلامية) ، ولعل بها يستحيل بناؤها .

---

(8) المقدمة ، ص224 .

والاسلام ، كما يعلم الجميع ، دين شامل غايته الرئيسية أن يجمع في نفس الكوزمزلوجيا ، ونفس الثقافة ، جميع سكان المعمورة بدون استثناء . فالاسلام ، بعبارة أخرى ، يستهدف تحطيم وسحق العصبيات جميعها ليصهرها في واحدة لا غير ، وذلك بجعل القضايا الاجتماعية تفوق القضايا الاحيائية ، والقضايا الاديولوجية تفوق القضايا الاجتماعية (بمعناها الضيق) .

وجلي أن جماعة المؤمنين لا يمكن أن يتم تكوينها الا اعتبارا من الوقت الذي تصبح روابط الدم مستنكرة ومنبوذة . وتشكل هذه الروابط ، دون ريب ، عائقا لا يستهان به لمثل هذا الاتحاد الروحي .

ومثل هذه الأمور كلها تصبح واضحة كل الوضوح حين ندرك ان اقرباء النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وهم اقرباء عصب هم الذين حاولوا في أول الأمر أن يعترضوا سبيله باستخدام جميع الوسائل . لذلك ، حاولوا اغتياله ليحولوا دونه ودون دعوته الرامية الى نشر الاسلام في شبه الجزيرة العربية .

وقد وجد محمد (صلى الله عليه وسلم) ، نفسه مضطرا الى أن يهاجر الى يثرب (المدينة المنورة) بسبب العداء الذي ناصبته قبيلة قريش بالذات . فكانت الهجرة . وتمكن عليه الصلاة والسلام مع المهاجرين أو صحابته من تأليف جماعة من الحلفاء (الانصار) توصل بفضل ذوبانها في نواة الأمة ، الى تحقيق مشاريعه وتجسيدها فيما بعد . فدخل ظافرا مكة عاصمة قريش ، ويبدو أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد قال : في حديث له « اعصبية أن يحب الرجل قومه ؟ كلا ! انما العصبية أن يعين الرجل قومه على ارتكاب المظالم »(☆) .

وبمثل هذا التقرير ، يفصح مؤسس الاسلام عن ادانته لعصبية النسب التي كان يعلم انها شأنها أن تنتقل من ابعاد النزيف الذي يميز مختلف القبائل ، بعضها عن بعض ، الى العنصرية . فليس هناك سوى خطوة واحدة بين عملية رفض النزيف وبين العنصرية . فالنبي (صلى الله عليه وسلم) حين صرح أن العصبية القبلية خروج عن القانون ، انما اراد ، في الواقع أن يسحق العنصرية في مهدها . ويستهدف الاسلام

(☆) هذا أثر من احد التابعين (راجع «الحلية» لأبي نعيم الاصفهاني ، جـ : 3) (المترجم) .

جميع مجتمعات الأرض ، لا مجتمعات شبه الجزيرة العربية فحسب . فمن الوحدة المبنية على العلاقات العضوية والخاصة بالجاهلية(9) ننتقل الى الوحدة الروحية التي تؤلف بين قلوب جميع الناس .

وهكذا تصبح العصبية بفضل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) التحاما ينصهر فيه جميع سكان المعمورة . ولكن التحول من عصبية النسب الى العصبية الجماعية ، لا يطرأ في نظر ابن خلدون الا لاعتبارات دنيوية . ولا ينبغي أن ننسى أن مؤلفنا لم يكن يبتغي ببحثه تناول الامة ، ولكنه كان يقصد العمران والواقع أن مثل هذا التحول الذي يطرأ على العصبية بطريقة لا يرقى اليها الشك في العالم الحضري ، قد يحدث كذلك في العالم الريفي . ولكن ذلك كله يحدث بطريقة متفاوتة في الغموض . وان ابن خلدون نفسه يؤكد لنا ذلك حين يقول : « اعلم انه من البين ان بعضا من أهل الانساب يسقط الى أهل نسب آخر بقرابة اليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية اصابها ، فيدعى بنسب هؤلاء ، ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الاحوال »(10) .

---

(9) يمكن أن نعبر عن الجاهلية بالهمجية ، وانها حرفيا تعني «الجهالة» وبايجاز ، فان الجاهلية هي الفترة السابقة عهد الاسلام . تلك الفترة التي كانت الغرائز وحدها هي التي تحرك الفرد العربي وتتحكم فيه . فهو آنذاك يعبد اصناما تجسد آلهة . ولا يتوسل اليها الا لهدف واحد يتمثل في توطيد العلاقات القبلية اللازمة على كل حال لبقاء الانسان . وقد كتب فرانسيسكو غابرييلي (Francesco Gabrieli) بصدد الجاهلية ما يلي : «كانت العلاقة القبلية تمثل البنية الاجتماعية الثابتة الوحيدة ... وكانت تلك العلاقة تشكل قاعدة ورمز شروط الحياة الاساسية الخاصة بالعرب الذين عاشوا خلال قرون سبقت مولد محمد (عليه الصلاة والسلام) ... فالقبيلة خلية مستقلة فهي الطور الأول والبدائي للحياة السياسية والاجتماعية ، وهي البنية الوحيدة التي يخضع لها - قسرا - البدوى ... والبدوي فرداني الى حد كبير بطبعه .

فالقبيلة تضمن له دعما في حالة الحرب بين البدو ، هذه الحرب التي تعتبر القانون الطبيعي للصحراء . فهي تحمي وجوده وممتلكاته كما تحافظ على تماسك الجماعة حين تنشأ منازعة حول الملكية أو حين تكون هناك خلافات خطيرة . فالقبيلة ترضي خيلاءه وتلبي رغبته في المجد مع الحفاظ على تاريخ مآثر النسبية والحربية . وبالرغم من نيتها الديمقراطية والابوية ، فالقبيلة تعترف ، برئيس (سيد ، شيخ) منتخب بكل حرية وله صلاحيات صورة وتكمن مهمته أولا وقبل كل شيء في اسداء النصائح والارشادات . ولا تمتد هذه المهمة بالضرورة الى الحق في اتخاذ قرار يقضي باعمال حربية . فالشؤون المتعلقة بالمصلحة المشتركة تناقش ولا يتخذ القرارات الا «مجلس» القبيلة الذي يسوده جاه الأقدمية والحكمة والبسالة والفصاحة ... فلا حياة ممكنة ... خارج القبيلة لولا الوجود المؤقت لكل من الخارج عن القانون وقاطع الطريق» . (Mohamed et les Grandes Conquêtes Arabes, Hachette, 1967, PP. 30-1)

(10) المقدمة ، ص229 .

ثم ان ظاهرة النسب لا تزول ولا تتلاشى لتحل محلها ظاهرة الالتحام في هذا المستوى الثاني للعصبية المتعلقة بالبادية . فالاستبدال لا يتم بوضوح الا في المدينة ، أي في العمران الحضري .

وواضح ان شكل العصبية في المستوى الثاني يختلف عن الشكل السابق اذ انه من الاحيائي (بحصر المعنى) ينتقل الى الاجتماعي (بالمعنى الحصري كذلك) . وانه من الضروري ، كي نرى هذا التطور على حقيقته ، ان نميز بين نوعين من التحالف : فهناك التحالف الفردي الذي يتعهد به الفرد وحده . وهناك الحلف الجماعي الذي يعقد بين قبيلتين أو أكثر من ذلك في آن واحد . اما في الحالة الأولى ، فان الفرد الذي ينضم الى جماعة اجنبية لسبب من الاسباب ينتهي به الأمر ، على الرغم من أنه ينظر اليه كما ينظر الى الدخيل ، في البداية ، الى أن يمتصه المجتمع الذي تبناه وذلك بفضل خلاله أو بفضل ذريته بعد وفاته . فقد لاحظ ابن خلدون انه ... « قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر »[11] .

فيصبح ابناء النّزيف آنذاك أفرادا من أفراد القبيلة المتبنية وبالتالي يصبحون جزءا لا يتجزأ منها .

واما في الحالة الثانية ، فان الفرد يظل محتفظا بانتسابه الأصلي في حين انه يتضامن مع القبيلة الحليفة أو مع قبيلة الولاء . وهذه عصبية مزدوجة ، اذا صح القول ، فلنا من جهة تلك العصبية التي تتحكم في العلاقات بين الاعضاء المنتمين الى نفس الوحدة الاجتماعية والاقتصادية ، ولنا من جهة أخرى ، تلك العصبية المرتبطة بالعلاقات الخاصة بالمساعدة المتبادلة بين قبيلتين أو أكثر من ذلك . وبطبيعة الحال ، فان العصبية الأولى أقوى من الثانية لأنها تستند الى روابط الدم التي على الرغم من أنها وهمية على العموم ، الا أنها تشكل روابط اجتماعية (بالمعنى الحصري) . فالفرد لا ينظر الى الآخرين الا تبعا لموشورين في آن واحد : موشور عصبية القبيلة الحليفة أو قبيلة الولاء ، وموشور عصبية الجماعة التي ينتمي اليها .

فلنظرة هذا الفرد الى الآخرين بعد جديد يفتح له آفاقا جديدة عن مفهوم

---

(11) المقدمة ، ص229 .

الألفة . وذلك يفسر عن ضعف نسبي في عامل النسب . فالجماعة والفرد بعد أن كانا منكمشين على ذاتيهما قد اصبحا منفتحين على الخارج كما يقول المحلل النفساني يونغ (Yung) . فلو فرضنا أن قبيلتين حليفتين أو قبيلتين احداهما قبيلة ولاء والأخرى قبيلة حامية ، تدخلان في حرب مع القبائل الأخرى ، فاننا نكون ، اذن ، امام عصبية الالتحام (بالمعنى الحصري) ونعني بذلك ان عامل النسب يفقد مبرر وجوده في التضامن والتماسك الاجتماعيين بنوع خاص . وكتب ابن خلدون في هذا المعنى يقول ان : « ... اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها . ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم ... »(12) .

ويتعين لنا ، على ضوء ما تقدم أن نوضح انه يمكن اعتبار الحي الذي يعيش في الصحراء ، معادلا للأسرة لأن شكلي النسل من جانبي الأم والأب يلتقيان في بوتقته كما سبق أن أشرنا الى ذلك . ومهما يكن من أمر فانه من المحتمل أن يحتوي الحي الذي يكون له احتكاك كبير باحياء أخرى ، على سلالة احادية الجانب . ويحدث ذلك اذا كانت التبادلات بين هذا الحي وتلك الاحياء تؤثر كذلك في الزواج كما هو الحال في أغلب الاحيان . وعندما تبلغ هذه التبادلات مستوى معينا ، فانه من المحتمل كذلك أن يذهب الأمر بهذه الأحياء الى أن تصهر في ما يسميه ابن خلدون « قبيلة » . ويتولد عن اتحاد قبائل عديدة ما يعرف بقوم أو شعب (عرق ، شعب ، كونفدرالية ... لا أمّةً) . وبناء على هذا ، فانه لا يمكن أن تشبه القبيلة بالاسرة . والواقع انه لم يعد للانتساب إلى الجد الاول المشترك وخاصة في هذا المستوى ، سوى طابع خرافي . وهذه هي الطريقة التي سلكتها الجماعات المختلفة بالمغرب لتتشعب فيما بعد الى فرعين رئيسيين هما : البتر والبرانس ، ويسيطر على الفرعين جد واحد : البر .

ويرفض ابن خلدون ، بطبيعة الحال ، مثل هذه الاسطورة التي لو تتبعناها لارتقينا الى آدم .

وان ما ينبغي أن نعلق عليه أهمية هو محاولة ابراز الاسباب الخفية التي

---

(12) المقدمة ، ص226 .

تمكننا من أن نفسر لماذا لا تستطيع الا قبيلة واحدة من بين القبائل الموجودة كلها أن تستولي على الملك ، وبالتالي أن تبدل ظروفها المعيشية ، بفضل تحضرها . وهذا يشكل في نظرنا مستوى العصبية الذي يسترعي ، بوجه خاص ، انتباه صاحب المقدمة الذي كتب في هذا المعنى ما يلي : « فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية ... »[13] .

ومن الضروري أن يضاف الى هذا المنهج الاجتماعي المحض ، منهج آخر اقتصادي ـ سياسي ، قد نبقى بدونه في حلقة مفرغة . فلا نفهم شيئا كثيرا من هذا المفهوم الجوهري الذي دفع ـ أ ـ روزنثال (E. Rosenthal) الى أن يقول بصدق ، انه « القوة المحركة لمصير الدولة » . ولكن ما نسي روزنثال أن يقوله هو أن التدرج الذي تدرك فيه العصبية لا يشكل الا وقتا من أوقات هذه العصبية ذاتها كما بينا ذلك ، على كل حال ، بفضل تحليلنا الديناميكي . فالعصبية بمعناها الاجمالي ، تعني دون ريب « التماسك الاجتماعي » غير أن هذه العبارة غير كافية اذ انها في الحقيقة لا تعلمنا ما هي العصبية في الواقع الملموس . وباختصار ، فان العصبية حين تكون بمعنى « قوة محركة » تصبح نقيضا للعصبية المبنية على روابط الدم ، التي ليست سوى شكل الألفة في مرحلتها البدائية التي يمكن ملاحظتها في جماعة تعيش في عزلة تامة .

فالعصبية في هذا المستوى الثالث أي المستوى الاقتصادي ـ السياسي ، تستلزم بادئ ذي بدء انكار مذهب المساواة الخاص بافراد القبيلة واخضاع أفراد الجماعة لنظام تسلسلي قوي ، ضروري لبروز هذه العصبية . وبفعل الواقع ، يفترض هذا النظام التسلسلي وجود زعيم لا يكون محترما فحسب (فقد تخطينا المجتمع ـ الوقار) ، بل انه ينظر اليه كذلك نظرة اعجاب ويخشاه سكان القبيلة كلهم . وسيعتمد هذا الزعيم بالضرورة ، على اسرته الشخصية ، وعلى مواليه . وفي هذا الاطار ، فان العصبية ما زالت غير قادرة على أن تشكل العمود الفقري للدولة ، ولكنها تعتبر الوسيلة التي لابد منها لبناء الدولة . وانه ، كي يكون لهذه العصبية وجود حقيقي ، من اللازم أن نضم اليها مفاهيم أخرى كالرياسة والحسب والولاء .

فالرياسة سلطة يمارسها شيخ القبيلة بحكم الأمر الواقع لا بحكم القانون .

---

(13) المقدمة ، ص246 .

وبامكانها أن تفضي الى سيادة حقيقية تتماشى مع تطور العصبية . وقال ابن خلدون حين تحدث عن دور الرئيس في الجماعة القبلية المزودة بالعصبية ما يلي :« ... فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ... وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر في احكامه . واما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت . ثم ان القبيل الواحد وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها ، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى ... »[14] .

ويصبح شيخ القبيلة الذي بيده الرياسة ، بعبارة أخرى الزعيم المفدى بالمعنى الفيبيري لهذه العبارة . وهكذا ، فانه يدفع انصاره قهرا الى غزو أرض أخرى ، ومعنى هذا ، انه يدفعهم في الواقع الى تحطيم العصبيات الخاصة مجسدا بذلك رفض كل أجنبي . ويقول ابن خلدون بهذا الصدد أنه : « ... اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فان كافأتها أو مانعتها كانوا اقتالا وأنظارا ، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها ... وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضا ، وزادتها قوة في التغلب الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد »[15] .

وبناء على ذلك ، فان القبائل التي يكون لها رئيس قوي ومستبد ، هي التي تتوصل وحدها الى تأسيس دولة أو امبراطورية اعني انها تستطيع أن تتحضر . فالتماسك الاجتماعي المبني على قرابة العصب الحقيقية أو الوهمية لا يجسد العصبية بالمعنى السياسي للكلمة . فهو شرط فقط من الشروط التي يجب أن تتوفر لتتمكن العصبية التي تشكل نقطة اتصال بين البداوة والحضارة من الظهور والبروز .

---

(14) المقدمة ، ص5 ـ 244 .

(15) المقدمة ، ص245 .

ويبقى لنا الآن أن نحلل العوامل التي تسمح لعضو من اعضاء الجماعة بأن يستولي على السلطة ويبسط سلطانه على ذويه وعلى القبائل الاجنبية التي يعرض عليها حمايته . وفي الواقع فان هذه الحماية ظاهرة استغلال . فقبائل الولاء كلها مستغلة ويمكن لنا منذ الآن أن نشير الى ان الرئيس التقليدي الذي تكون سلطته مبنية على اعتبارات اخلاقية بحتة لا يهمنا ولا يمكن أن يهمنا ، لأن وجوده ملازم للديمقراطية الخاصة بسكان القبيلة ، وملازم لمذهب المساواة في الحي . فلا يمكن للمجموعات المحبذة للمجتمع والتعاون أن تؤسس دولة . ولا يعود ذلك الى كونها غير مؤهلة لذلك فطريا بل يعود (ـ نعيد هذا الى الأذهان ـ) الى اعضائها الذين يعيشون عيشة بدائية الى أقصى حد والى طريقتهم الانتاجية المختلفة والناقصة التي تميزهم عن غيرهم . ويخبرنا ابن خلدون بذلك ، دون مواربة اذ يقول :

« ... والقفر مكان الشظف والسغب »[16] .

فلا يمكن لأي فرد في مثل هذه البيئة أن يسمح لنفسه باستغلال الآخرين نظرا لعدم وجود فائض في المؤونة ولأن السغب مترصد على الدوام بالناس . وهؤلاء البدوهم بالضبط أولئك الذين يسميهم ابن خلدون « المتوحشين » .

فهذه الملاحظات جميعها ، من شأنها ، أن تمكننا من تكوين فكرة عن الاسباب المرتبطة بظهور الفوارق الاجتماعية والاقتصادية داخل القبيلة .

ويتولد منطقيا عن هذه الفوارق تأسيس ارستقراطية (اقطاعية) يقودها ويراقبها زعيم كل الجماعات التي وفق في اخضاعها له . والسؤال الذي يتبادر الآن الى الاذهان هو السؤال التالي : كيف تنشأ هذه الأرستقراطية ؟

فهناك ظاهرة لا يمكن انكارها تتمثل في أن الجماعة الاجتماعية والاقتصادية كلما ازدادت غنى وثراء ، كلما كثر ميلها الى التميز بتغيير بنيتها . ومهما يكن من أمر ، فان هذا الثراء النسبي يكتسب قبل كل شيء بفضل البعوث الموجهة ضد قبائل أخرى من جهة وضد الفلاحين من جهة أخرى . ويستأثر الزعيم المفدى والقبائل الحليفة التي تتمتع بشهرة معينة ، بالغنائم الممتازة . والباقي أو بالاحرى البقايا ، فانها

(16) المقدمة ، ص 227 .

توزع على الآخرين في شكل غذاء لهم . ويؤكد ابن خلدون ان : « القبيل اذا غلبت عصبيتها بعض الغلب ، استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمهم وخصبهم ، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها »[17] .

ويمكن لنا أن نلاحظ ان ظاهرة الاستغلال واضحة جلية . وبما ان مثل هذه البعوث متكررة فان الغنائم تزداد كل يوم . وكلما ازدادت الغنائم حجما ، كلما ازدادت الفوارق اتساعا بين القبائل من جهة ، وبين أفراد كل قبيلة منها من جهة أخرى . فيضاعف آنذاك الزعيم المفدى القوي بسلطته التي لا نزاع فيها ، غاراته ويفرط في حملاته حتى على القبائل الحليفة لصاحب الدولة الذي لا يزال بيده زمام الملك . ويحدث ذلك اذا كانت الدولة الحاكمة قد بدأت تأخذ في الانهيار .

ويمتثل الناس لأوامر الزعيم ويخشونه لأنه خاصة ينتمي الى أسرة تتمتع بلقب الشرف . وفكرة الشرف هامة جدا ، اذ انها تسمح لنا بأن نفهم السبب الذي من أجله لا ينكر الافراد علو مقام الحاكم ، بالرغم من انهم يعرفون أن المبدأ للتجمع والاتحاد بين أفراد القبيلة ، لم يعد في الحقيقة يلعب دوره سواء داخل قبيلة الزعيم المفدى أو داخل الجماعات الأخرى المرتبطة بهذه القبيلة الأخيرة بمبدإ الولاء .

ولا يحتفظ بالشرف في القبيلة الا بعض البيوت القليلة . ويخبرنا ابن خلدون بأنه : « قد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال »[18] .

ويزول هذا الشرف بزوال العصبية . واذا كان الشرف من حيث المبدأ وراثيا ، فلا يمكن استغلاله استغلالا حقيقيا الا إذا كان الذي يحتمي به من الذين يستحقونه في نظر الرأي العام . فسجاياه وقتاليته هي وحدها الكفيلة بأن تسمح له بمحافظة واستخدام هذا الشرف . وقصارى القول ، إنه قانون أساسي اجتماعي يمنح ويكتسب في آن واحد ، ويؤكد لنا ابن خلدون أن : « البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع انما هو بمواليهم لا بأنسابهم » ، موضحا ان : « ... الشرف بالاصالة ، والحقيقة ، انما هو لأهل العصبية . فاذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو

(17) المقدمة ، ص246 .

(18) المقدمة ، ص235 .

استرقوا العبدان والموالي ، والتحموا بهم كما قلناه ، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها »(19) .

فانصهار عصبيات قبائل الولاء في عصبية واحدة هي عصبية جماعة الزعيم المشهور المهيب ، هو الذي يشكل اللحظة الحاسمة في تكوين الألفة وسط البادية . ويؤدي بنا هذا الأمر ، بلا مراء ، الى عصبية يميزها اساسا العامل السياسي الذي ينطوي بطبيعة الحال على اعتبارات ذات طابع اقتصادي . وخلاصة القول اننا نؤكد ، اذا ما أردنا أن نقوم بعمل مشابه لجورج غورفيتش (Georges Gurvitch) ان هذه العصبية عصبية جماعية . فهذا التدرج الذي تأخذه الألفة يتمثل في استعمال الضمير « نحن » في شكل أقل حدة من « نحن » الذي نجده في العصبية الحادة التي سبق لنا أن وصفناها والتي لا يمكن أن تقوم الا على روابط الدم (النسب) .

ويمكن لنا كذلك أن نسمي هذه الطريقة المعيشية والكفاح الجماعي عصبية ولاء ، إن اردنا أن نثبت انه يوجد بين الأفراد المعنيين بالأمر علاقات سيطرة وخضوع . وبالاضافة الى كل ذلك ، فان الاسر الشريفة الموجودة في نفس القبيلة ليست على قدم المساواة بعضها ببعض . فثمة دائما قبيلة تفوق القبائل الأخرى ، ومن ثم فهي تفرض نفسها وتبسط سلطانها على الاسر الأخرى كلها . وان ما نسميه « بالارستقراطية » القبلية (الاقطاعية) يتألف اضافة الى الزعيم المفدى ، من جميع الأسر الشريفة الأخرى التي لا تعد بطبيعة الحال قبائل ولاء . وباختصار ، فانه يوجد زعيم على رأس هذه البنية الارستقراطية على الرغم من وجود بيوت شريفة كثيرة عادة . وهكذا يلتقي الخضوع (المذلة) والانقياد في مستويين من مستويات هذا الشكل الذي تأخذه العصبية . وذلك يكون متجسدا في قبائل الولاء والقبيلة المسيطرة من جهة ، وفي القبيلة الحائزة على الزعامة من جهة أخرى . ولكن تفكّك الديمقراطية القبلية لا يكون واضحا جليا كما يمكن أن يتوهمه المرء لأول وهلة . فالطريقة معقدة جدا لأنها غامضة وغير واضحة . والواقع ان الأفراد مهما كانوا يعتبرون كل مولى من الموالي واحدا من أفراد القبيلة . وينتهي الأمر بالموالي الى

(19) المقدمة ، ص237 .

استخدام واتخاذ اسم الجد المشترك الذي تنحدر منه القبيلة المستغلة ، سواء « كان انضمامهم الى القبيلة المسيطرة عن طريق الرق أو الاصطناع ، أو كان عن طريق الحلف . ويعتبر تبني هذا الاسم تدعيما للقبيلة المسيطرة . فالموالي يندمجون في هذه القبيلة الغالبة كما لو كانوا يستحون من أن يحافظوا على أصلهم الأول . وكتب ابن خلدون في هذا المعنى خاصة موضحا أن : « ... النسب أمر وهمي لا حقيقة له »[20] .

فيمكن لنا أن نلاحظ أننا بعيدون كل البعد عن القرابة بالعصب وقرابة الرحم .

وباختصار ، فان العصبية التي تساعد على بناء وتأسيس الدولة عبارة عن تأليف بين الالتحام الاجتماعي من جهة ، وعلاقات التبعية وسيطرة وسيادة الزعيم المفدى من جهة أخرى . وبطبيعة الحال ، فان الأمر يتعلق جوهريا بتبعية لم يصرح بها ولم يعلن عنها كما قد يقول الفرد سوفي (Alfred Sauvy) . فهي تبعية ضمنية وغامضة وهي بايجاز غير صارخة . ومهما يكن من أمر ، فانه ليس من فائدة الزعيم أن يتبجح بها لأنه يعرف أنه محتاج الى مقاتلين بغض النظر عن كونهم اشرافا أو موالي . وما دام يعرف ذهنيتهم الوحشية المتعصبة فانه ، على النقيض من ذلك ، يستخدم عامل التضامن المتمثل في الشعور بالانتماء الى نفس النسب الذي ينتمي اليه أفراد القبيلة بمثابة أداة قوية للالتحام والدعاية . وغالبا ما تذكي هذه الدعاية عوامل دينية .

ويمكن تقسيم هذه العوامل الدينية الى قسمين : عوامل نسبية وأخرى مذهبية . ففيما يتعلق بالنوع الأول ، فان الزعيم المفدى سيحاول بجميع الوسائل والحيل أن يسند شجرة نسبه (حتى ولولم يكن عربي الأصل) الى عهد ظهور الاسلام ، وبعبارة أخرى ، فان الزعيم ، حرصا منه على توطيد سلطته ودعم مكانته وسيطرته ، بصفة نهائية ، سيجعل نفسه منتميا اما الى نسب الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه واما الى واحد من الصحابة . وبما ان عدد هؤلاء يناهز المئة ألف ، فانه يستطيع دائما أن يبلغ غايته . لهذه الاسباب وجدت وفرة التراجم ووجدت بالتالي ،

(20) المقدمة ، ص226 .

كثرة النسابين الذين يختصون الى حد كبير بالتاريخ الرسمي العربي الاسلامي بوجه عام ، والتاريخ المغربي بوجه خاص . فمحاولة « البرهنة » على الانتساب الى سلالة شهيرة مهما كلف الأمر ، كانت منتشرة الى حد أن الشذوذ عن القاعدة قد استرعى انتباه ابن خلدون . ويتمثل هذا الشذوذ في تصريح يكون قد أدلى به يغمراسن بن زيان مؤسس الدولة الزيانية (أو دولة عبد الواد) . فبعض كتبة التراجم سعيا وراء العطايا ، قد حمله على الاعتقاد بأنه يتحدر من الادارسة (المنحدرين هم أنفسهم من أسرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) مما جعله يرد على ذلك بما يلي : « ... اما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب وأمّا نفعه في الآخرة فمردود الى الله »[21] .

اما فيما يتعلق بالعوامل الدينية الأخرى ، فقد سبق أن أشرنا الى انها ذات طابع مذهبي اذ هي متصلة بالبدعة الدينية التي قد تؤدي فيما تؤدي اليه الى وضع كتب منتحلة من القرآن الكريم . وليثير الزعيم المفدى حمية الجمهور ، فانه لم يعد يسترشد فقط بأعمال الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) . ولكنه يصبح يبالغ أحيانا في دعايته الشخصية الى درجة انه يحل محل النبي (صلى الله عليه وسلم) . وهكذا يخبرنا ابن خلدون بأن : « الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها »[22] موضحا ان : « الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق »[23] .

ويذكر على الأخص حال العرب عند فجر الاسلام كما يذكر بعض الحالات الخاصة ، وقد كتب حين تحدث عن الموحدين وزناتة (المرينيين) ما يلي :

« ... لما كانت زناتة ابدى من المصامدة وأشد توحشا وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها ، فغلبوا على زناتة أولا واستتبعوهم ،وان كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم »[24] .

وعلى العموم ، فان هذه الدعاية الدينية (الدعوة) لا تتم الا اذا كانت

---

(21) المقدمة ، ص233 .

(22) المقدمة ، ص278 .

(23) المقدمة : ص277 .

(24) المقدمة ، ص279 .

السلالة المتربعة على العرش قد أخذت تضعف . وفيما اذا كانت الحالة على النقيض من ذلك ، فان موقف الزعيم البدوي يجد في التماسات مؤسس السلالة الحاكمة نفسه دعما له . والواقع ان مؤسس هذه السلالة الحاكمة يجد نفسه مضطرا الى ان يطلب من جماعة بدوية قوية ، مساعدة فعلية ، وذلك نتيجة للمصاعب العسكرية التي كثيرا ما كان يتعرض لها . فالقبائل التي تستنجد بها المدينة ، تساهم في توسيع دائرة القبائل الوفية . وتمنح هذه الخاصية للزعيم المفدى و « لضباطه » امتيازات كبيرة جدا . اذ انه يمكن للجماعة التي يقودها هذا الزعيم ، ان تكون مدعوة ، على هامش العمليات العسكرية ذاتها ، الى القيام بجبي الضرائب لصالح السيد الحاكم . وتجلب له مثل هذه الظروف مغانم وارباحا تزداد باستمرار وتقدر حسب المبالغ المالية المبتزَّة أو حسب ما يعادلها عينا . ويستفيد بالدرجة الأولى من هذه المغانم ذلك الزعيم الذي تصبح تجلته متميزة أكثر من ذي قبل كما يستفيد منها كذلك الارستقراطيون والموالي . واذا اغتنى المَوْلى في هذه الظروف ، فان اثراءه في الحقيقة ، يعتبر ، شيئا زهيدا بالنسبة الى الاثراء الذي يعرفه أولئك الذين يحظون بالشرف . فحتى لو فرضنا ان مولى من الموالي قد تمكن بفضل بسالته من أن يتميز قليلا جدا عن الموالي الآخرين فيكون له : « ... بينهم (يقصد أهل العصبية) شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزوه الى شرفهم ، بل يكون ادون منهم على كل حال »[25] كما يوضح لنا بذلك ابن خلدون ، فلا يمكن له اذن أن يصبح سيدا بدوره الا اذا تلاشت العلاقات القائمة بين السيد والمولى . ومهما يكن من أمر ، فان السيد ، الى جانب ما تقدم ، يتنازل عن بعض الضرائب لشيخ القبيلة نفسه . وبذلك ، يسمح له بأن ينفصل انفصالا ملحوظا عن اعضاء المجموعة البدوية . وهذه الثروة الطائلة نسبيا تستميل له عددا من الموالي والمقطعين ما يفتأ في تزايد . فيتوصل بذلك الى أن يجعل قبائل عديدة أخرى منضوية مع رؤسائها تحت لوائه . ويكفي الا تكون لهؤلاء الرؤساء نفس الخلال والا تكون لديهم نفس الأموال التي يكتسبها . فيفرض بذلك حمايته على منطقة واسعة من الأرض ، ويأتي النشاط التجاري عامة والاتجار بالقوافل (رسوم المرور) خاصة ليضمن له ، بصفة نهائية سلطة عليا ، وان هي ـ على الدوام ـ ضمنية .

(25) المقدمة ، ص238 ـ نذكر للمرة الأخيرة بأن المقدمة المستخدمة هي التي طبعت على مطابع دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ط. 2 (المترجم) .

ومن ثم ، فانه يصبح خطرا كبيرا على السلطان (الذي كان قد ساهم مساهمة كبيرة في ترقيته) فينتظر بفارغ الصبر ، تلك الظروف المؤاتية ليغير على عاصمة الدولة رجاء ان يستولي على الحكم . وينشئ دولة أخرى على أنقاض الدولة الأولى غير أن هذه الدولة الجديدة ستعرف المصير نفسه الذي عرفته الدولة السابقة . وبعبارة أخرى ، فان الدولة تتلاشى بتلاشي العصبية التي كانت السبب في بروزها الى الوجود .

وهناك شكل رابع للعصبية ، وهو شكل خاص بالمدينة . لذا يمكن لنا أن نسمي هذا النوع الرابع « العصبية داخل الاسوار » . وهذا الشكل الأخير للألفة الذي وصفه عالمنا الاجتماعي ، يمكن لنا أن نعبر عنه بالحزب السياسي بالمفهوم الدقيق المحدد وأوضح ابن خلدون تحت عنوان : « في وجود العصبية في الامصار وتغلب بعضهم على بعض » ، انه اذا « نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية احتاج أهل امصارها الى القيام على أمرهم والنظر في حماية بلدهم ، ورجعوا الى الشورى وتميز العلية عن السفلة . والنفوس بطابعها متطاولة الى الغلب والرياسة فتطمح المشيخة ـ لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة ـ الى الاستبداد ، وينازع كل صاحبه ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والاحلاف ويبذلون ما في ايديهم للاوغاد والاوشاب ، فيعصوصب كل لصاحبه ... »[26] .

وبناء على ذلك ، فانه يتحتم على سكان المدن الأكثر ثراء ، والأكثر نفوذا أن يتعاونوا ، وذلك بوضع نوع من « الخلاص العام » . وانهم فيما بعد سيعلنون نشوب نزاع ضار بينهم ليتمكن واحد منهم فقط من تأكيد سيطرته على كل الآخرين الاغنياء منهم والفقراء على السواء ولبلوغ هذه الغاية فان كل واحد من الوجهاء يجد نفسه مضطرا الى أن يختار من « عامة الشعب » أكبر عدد ممكن من المرتزقة . فالمسألة هنا متعلقة بتجنيد المرتزقة لا بشيء آخر ، لأن الجمهور (الكافة في لغة ابن خلدون) لا يناصر هذه القضية أو تلك الا مقابل اعانات مالية . وكتب سارتر في هذا المعنى ما يلي :

« فالفقراء هم الذين يموتون حين يتحارب الاثرياء »[27] .

---

(26) المقدمة ، ص672 .

(27) In. le Diable et le Bon Dieu, Gallimard, Paris, 1951 .

ولا تكون هذه الألفة الا بالصدفة لأن سكان المدن المحرومين لا يؤلفون في الحقيقة سوى مجموع اعني جماعة خاملة غير منظمة . وعليه ، فان الفرد ، في هذه الظروف مستسلم لنفسه ، خلافا ، للبدوي ـ المولى الذي ، على الرغم من انه يكافح من أجل قبيلة أخرى ، يفعل ذلك وسط قبيلته ، مما يجعله في الواقع يحتفظ بروحه القتالية سالمة . ثم ان قاعدة اللعبة تتمثل في الانضمام الى صاحب اكبر عرض . لذا فانه من الطبيعي أن تكون هناك محاولات ردة (الانتقال الى معسكر آخر) كثيرة . وباختصار ، فالظروف جد ملائمة لما نسميه اليوم بالانتهازية . فبامكان الفرد أن يكون في نفس الوقت مناصرا وخصما لنفس الوجيه . وباستطاعته أن يكون ذلك بالتناوب . فهذه العصبية مبنية ـ اذا صح القول ـ على المبدا الاقتصادي الخاص بالعرض والطلب ، وتمتاز أساسا بسرعة الزوال والازدواجية . واننا اذا ما واصلنا الاستناد الى تصنيفية جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) الخاصة باجتماعية الفئات الصغيرة ، فانه يمكن لنا بحق أن نسمي هذا الشكل من الألفة الخاصة بالمدينة « العصبية الكافة » .

ويوضح لنا ابن خلدون فكرته حين يضيف أن « ... التغلب يكون غالبا في أهل السروات والبيوتات المرشحين للمشيخة والرياسة في المصر ، وقد يحدث التغلب لبعض السلفة من الغوغاء والدهماء[28] .

فبمثل هذا الايضاح ، يدخلنا مباشرة في صراع الطبقات بالمعنى الحديث للعبارة . ففي هذه الحالة ، أي « اذا حصلت له (يقصد المرشح للرياسة) العصبية والالتحام بالاوغاد »[29] يمكن له أن يتغلب ... ولكن النزاع غالبا ما يبوء بالفشل ، لسوء حظ الطبقة الدنيا التي اصبحت تقريبا واعية بمصيرها الجائر . وذلك لأن اشباحا رهيبة لم تلبث أن تدخل ظافرة الى المدينة لتعيد كل شيء الى بساط البحث . وتتمثل هذه الاشباح في ارستقراطيين من البدو كما تتمثل في مواليهم .

---

(28) المقدمة ، ص 74 .

(29) نفس المصدر .

الفصل السابع

الحضارة

... وراء كل رأي منها (يقصد اراء القبائل والعصائب) وهوى عصبية تمانع دونها ؛ فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وان كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة .

« ابن خلدون »

انه لا بد ، لكي تكون هناك حالة تقدم ورقي ، من أن يرغب كل واحد في انشائها ، أي أن جميع الأفراد حين يجدون في الترقّي ، ستكون البشرية آنذاك ، في تقدم ورقي .

ش. بودلير (Charles Baudelaire)

الحضـــارة
(أو خطوة الى الامام وأخرى الى الوراء)

ان عدم التكافؤ في القوى بين القبيلة الصاعدة والدولة الحاكمة يسمح بـانبثـاق نظام جديد ولقد كان ابن خلدون في هذا الصدد صريحـا جـدا حيث يقول : « ... ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبيـة أخرى بعيدة عنها ، فان كافأتها أو مـانعتهـا كانوا اقتـالا وأنظـارا ولكل واحـدة منهـا التغلب على حوزتهـا وقومهـا ، شـأن القبـائـل والأمم المفترقـة في العـالم . وان غلبتهـا واستتبعتها التحمت بهـا أيضـا وزادتهـا قوة في التغلب الى قوتهـا ، وطلبت غـايـة من التغلب والتحكم أعلى من الغـايـة الأولى وأبعـد . وهكـذا دائمـا حتى تكافئ بقوتهـا قوة الدولة .

فـان ادركت الـدولـة في هرمهـا ولم يكن لهـا ممـانع من أوليـاء الـدولـة أهـل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها »[1] .

ويؤكد ابن خلدون أن تأسيس الدولة يسبق دائما تأسيس المـدينـة . فتكوين الدولة ، وهو على كل حال ، لازمة طبيعيـة لعمل العصبيـة ، يؤدي حتما الى العمران الحضري (أو الحضارة) . فارتقاء شيخ القبيلة وتفوقـه على غيره يـدلان على الانتقـال من طريقة انتاج الى أخرى تختلف عنها اختلافـا كليـا . ولا يفصل مؤلفنـا في الواقع مصير القبيلة الغازية عن مصير نظام الانتاج الخاص بها ، وتشكل هاتان الظـاهرتـان في نظرنا ، وجه وظهر ورقـة واحـدة لأنها ملتزمتـان ومرتبطتـان ارتبـاطـا وثيقـا اذ يقول ابن خلدون : ... « ان الـدولـة والملـك للعمران ، بمثـابـة الصورة للمـادة ، وهو

(1) المقدمة ، ص 245 .

الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ... »[2] .

ان بنية العالم الاجتماعي ـ ونحن نذكر بذلك ـ لا تتألف حسب مؤلفنا من عناصر متنافرة وغير متجانسة . وليست هذه العناصر مترابطة فقط ، ولكن بعضها يؤثر كذلك في بعض ، اذ انه اذا ما حدث أت تبدلت مركبة من المركبات ، فان المركبات الأخرى كلها يطرأ عليها نفس التبدل . فالنظام الاجتماعي الخلدوني عبارة عن هندسة معمارية منطقية تخضع لقوانين موضوعية ومعقلنة .

ويكون من الخطا أن نفكر في أن الانتقال من العمران البدوي الى العمران الحضري انتقال خطي وسريع . فالتحضر ، على نقيض ذلك ، يكون بالتدريج شيئا فشيئا . وانه فضلا عن ذلك ، يتضمن في جهازيته حوادث مفاجئة لا بد من أخذها بعين الاعتبار . وابن خلدون صريح جدا بهذا الشأن إذ يقدم لنا سلسلة من اطوار التطور معبرا بذلك تعبيرا قويا عن مفهومه للنوعية والتاريخية . فكل نوع (أو طور) حين ينمو يولد نوعا آخر يختلف عن الأول اختلافا جذريا من حيث الحجم والماهية الجوهرية . ويتم تحول الظاهرات بوثبات تنم عن انقطاع بارز بين مرحلتين اجتماعيتين ـ اقتصاديتين . ولكنه يجب أن نقر بأن كل نوع جديد سيحافظ على بعض المميزات المنبثقة من النوع السابق ، وذلك بحيث اننا اذا حاولنا تحليله ، فانه من الضروري أن نبرهن على روح الملاحظة الدقيقة حتى لا نغفل كلا من التشابهات والتباينات .

وبما ان وجود دولة من الدول مرتبط ارتباطا وثيقا بوجود المدينة أو بعبارة أخرى بالحضارة ، فان عمر الدولة يضاهي عمر هذه الحضارة . فالتصنيفية التي يقترحها علينا ابن خلدون بشأن العمران الحضري ، تصنيفية متداخلة ، اذا صح القول ، في تسلسل يشكل تصنيف الاجيال . فابن خلدون يبحث في تطور المجتمعات المغربية ، على المدى البعيد .

ويستحسن أن يكون هذا الايضاح عالقا دائما بأذهاننا اذ انه يتيح لنا ازالة

---

(2) المقدمة ، ص670 .

كثير من التأويلات الناتجة عن سوء الفهم .وعلاوة على ما تقدم ، فان هذا التطور الطويل الأمد لا ينطوي دوما على طابع تدريجي وايجابي من حيث قوة وازدهار العمران . ويمكن في نظرنا تمثيل عملية التطور بمنحنى يتخذ شكل جرس (منحنى غاوس Gauss المتعلق بالاحتمالات) . حقا ، فالعمران البدوي يتلاشى تدريجيا خلال الاجيال الثلاثة التي تمتد حوالي مئة سنة ، وحين يصل الى أعلى نقطة من المنحنى ، فانه يكاد يتلاشى تماما ليترك المكان في جميع الميادين للعمران الحضري الذي يشكل نوعا أصيلا . ففي اثناء الطور الثاني الذي يرمز اليه أعلى المنحنى في مثالنا السابق يفقد العمران الحضري مظهره النادر ، ويشرع في العمل بكل خفة ونشاط ، على توطيد اركانه وبلوغ ادراكه . وتستمر هذه المرحلة الى نقطة انقلاب الجزء المستقيم من الجرس . وحينذاك ، يبدأ تقهقر الحضارة وهو أمر ضروري ، لا مناص منه في نظر عالمنا الاجتماعي ، ولكن هذه الضرورة خاصة بالظروف القروسطية لشمال افريقيا ، لا غير ، وذلك لأن ابن خلدون ، كما أشرنا اليه مرارا ، قد استخلص نتائجه باستناده خاصة الى هذه المنطقة التي يعرفها حق المعرفة . وسنحاول في التحليل المنهجي المتبع ، اثبات صحة نظريته المتعلقة بالاجيال الثلاثة وهي نظرية اساء معظم شراحه فهمها .

ومهما يكن من أمر ، فان تركيبات العصبية هي التي تحتل بلا ريب ، الجزء الأكبر في تفسير ابن خلدون التجريبي ، غير ان تقلبات العصبية تظل عسيرة الفهم ، واذن ، فانها تكون غير مفهومة بدون تدخل عاملين آخرين متغيرين هما : العامل الاقتصادي والعامل الديموغرافي ، غير ان وجود العصبية كآلة للاستيلاء على الحكم ، لا تصلح لجميع الانظمة الاجتماعية الموجودة في العالم كما يعتقد البعض .

فابن خلدون نفسه يوضح لنا ذلك . فقد يوجد عدد من الدول التي تقع خارج محيط الشمال الافريقي والتي تكون قد برزت الى الوجود دون تدخل عامل عصبية الولاء . ففي مثل هذه البلدان كمصر ، وسورية ، والاندلس ، يؤكد ابن خلدون انه من السهل تأسيس دولة وامبراطورية مستديمتين ، تخضعان لسير آخر غير السير الدوري . ويوضح كذلك انه لا يمكن لصاحب الملك أن يخشى الثورات لأنها نادرة ولا أهمية لها ، والتاريخ يقر له بالحق . فهذا الايضاح الاخير يؤكد أكثر وجهة نظرنا الا وهي أن مؤلف المقدمة يكاد يكون مهتما بالظاهرات الخاصة بالمغرب ، لا

غير . وانه من اللائق ، أن نعترف ، للمرة الأخيرة بان مؤلفنا ، عالم اجتماعي حقيقي بالمعنى الحديث للعبارة ، لا فيلسوف التاريخ أو المجتمع . ولا غرابة في أن تتمكن الطبقات العليا الارستقراطية في البلدان التي تكون فيها الظاهرة القبلية ضعيفة أو منعدمة الوجود ، من المحافظة على مكتسباتها ، بل انها تعمل على ازديادها وتكاثرها بشكل فاحش يجعل هذه المكتسبات ذاتها عقبة حقيقية في وجه تطور العمران . والنتيجة المنطقية لهذا كله تتمثل في نشأة طبقة تتألف من عامة الشعب . وهذه الطبقة هي البرجوازية التي تحصل على قوة تمكنها من تقويض قواعد الارستقراطية دون أن تعترض طريقها صعوبات ذات شأن وذلك بطبيعة الحال اذا لم تبرز خلال هذا السير بعض العوامل الخارجية المنشإ .

وعليه ، فان التباطؤ الممل للحركية الاجتماعية الخالية من عصبية الولاء[3] ، يولد ، بلا ريب جمودا للمراتب الاجتماعية ، ومثل هذه الظاهرة ملائمة لبروز الطبقات ذات الامتيازات ، ونعني بذلك الطبقات المسيكة . وقد كان پاريتو (Pareto) على صواب حين قال ان « دوران النخب »[4] في شمال افريقيا القروسطي سريع جدا بل هو مفرط في السرعة .

وعلينا الآن ، بعد هذا التوضيح أن نتناول تحليل الحضارة تحليلا منهجيا ، وذلك ، بطبيعة الحال ، باتباع المخطط الذي رسمه مخترع علم الاجتماع نفسه ، وهو المخطط الذي يتضمن مصاريع ثلاثة هي : النشأة ، والتطور ، فالادراك ، ثم الانحطاط والسقوط . وبصدد الطور الأول (الذي يمتد حتى بلوغ نقطة انقلاب ضلع منحنى غاوس الايسر) يقول ابن خلدون « ... ان الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ، وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في

(3) نستخدم ، من الآن فصاعدا ، لفظ «العصبية» لنشير الى عصبية الولاء . فلا أهمية للأشكال الأخرى في ذاك التفاعل القائم بين كل من البداوة والحضارة .

(4) باريتو ڤلفريدو (Pareto Vilfredo) : عالم اجتماعي واقتصادي ، من أصل ايطالي (1848 - 1923) ، أستاذ بلوزان (Lausanne) حاول أن يعتمد طريقة موضوعية بعيدة عن كل ميتافيزيقا ، بغية دراسة الواقعات الاجتماعية . فالبشرية ، في نظره ، تدفعها وتحركها عوامل ثلاثة هي : المصالح والغرائز والعواطف . ويسميها (بالرواسب) والواقع ان باريتو ، حين اراد التخلص من الميتافيزيقا ، قد وقع في الغرايزية التي منعته من أن يدرك الواقعات ادراكا موضوعيا .

المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون »[5] .

ان ظاهرة التحضر ، بالمعنى الجغرافي للكلمة ، تخضع ، بادئ ذي بدء ، لمجموعتين من الاسباب . فهناك الاسباب الموضوعية من جهة ، وهناك الاسباب الذاتية ، من جهة أخرى .

وتكمن الاسباب ذات الطابع الموضوعي في كون القبيلة الجديدة الحاكمة ، تشعر في وقت معين ، وبعد أن تكون قد وسعت كثيرا أرضها بانها في حاجة ماسة الى ان تستقر في مكان ما ، رجاء أن تتمكن من مراقبة العدو مراقبة جيدة ، ولكي تستطيع كذلك ، كما يخبرنا بذلك ابن خلدون ، ان تودع في المخازن حاجاتها وامتعتها الأخرى التي عادت تضايقها مضايقة شديدة . والزعيم المفدى الذي يوشك أن يصبح صاحب الملك ، نظرا للكثافة والقطر الاجتماعيين للجماعات التي يشرف عليها ، يجد نفسه مضطرا الى أن يعد نظاما لمؤسسات الدولة أو بالأحرى ، للمؤسسات المناصرة للدولة الناشئة . ويكون هذا النظام كفيلا بأن ييسر له القيام بمهمته . ولا يمكن تشييد هذه المؤسسات الا في مكان معين الا وهو المدينة .

اما العوامل الذاتية فانها مرتبطة بالاغراء الذي يمارسه العمران الحضري على أهل البادية ، ولا يمكن لهذا الاغراء الحضري ، أن يبرز الا اذا تحرق أعضاء القبيلة المعنية شوقا الى التمدن ، وبعبارة أخرى فان القبيلة التي تعرف الفوائد المختلفة التي قد تجنيها من العمران هي وحدها القادرة على أن تطمح الى تغيير ظروف معيشتها .

وبناء على ذلك ، فان القبائل التي تعيش على الدوام في البادية ، والتي لا تكاد تربطها بالمدينة علاقة من العلاقات هي قبائل محرومة من هذا التطور . وهذا يؤكد بوضوح قولنا السابق اذ كنا أكدنا أن الجماعات المحبذة للحياة المشتركة - وبالتالي المؤيدة لمذهب المساواة - لا يمكن لها أن تؤسس دولا وامبراطوريات .

فان تأثير العوامل الذاتية التي وصفناها ضئيل ، على العموم ، بالقياس الى العوامل الموضوعية ، وذلك لأسباب مختلفة سنشير اليها خلال عرضنا .

---

(5) المقدمة : ص 301 .

وهكذا يبدأ الزعيم المفدى أول ما يبدأ بتأسيس عاصمة الدولة الجديدة . وليس القوم الذين يكونون القبيلة الغازية هم الذين يأخذون مبادرة هذا البناء ، وانما تلك مبادرة الزعيم المفدى وحده .

ولبلوغ هذه الغاية ، فان لهذا الزعيم وسيلتين يستعملهما استعمالا مناسبا تبعا للاوضاع ووفقا للمكانة والجاه اللذين يتمتع بهما . وهاتان الوسيلتان هما الاكراه والجزاء . ومهما يكن من أمر فان هذا القائد القوي الذي أخذ يعتبر نفسه صاحب الملك . لم يعد يحتمل العصيان . ويوضح ابن خلدون سبب ذلك فيقول : « ان التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه . واما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر » .

ويلاحظ نوع من الاهمال في تنظيم المدن . والواقع ان البدو والرحل الذين تختلف عاداتهم وأساليب معيشتهم كل الاختلاف عن عادات معيشة الحضر وأساليبها يشيدون مدنا ، غير آخذين بعين الاعتبار بعض البارامترات الهامة كنوعية المحيط الجوي وَطُهْرِ المياه ووجود الأراضي الصالحة للزراعة الخ ... ويمكن ادراك اسباب هذا الاهمال بسهولة ، لا لأن البدو تنقصهم الخبرة في ميدان تنظيم المدن فحسب ، بل كذلك لأنهم ما زالوا يجهلون التقنيات الخاصة بالبنايات المتينة ، وبالتالي ، المستديمة . وليس ثمة سوى هدفين يدفعانهم الى تأسيس مدينة ما (بصرف النظر عن الاهداف الأخرى التي سبق لنا أن اشرنا اليها) وهما الغذاء للماشية والموقع . زد على ذلك ، ان هذا الموقع مرتبط ارتباطا وثيقا بمورفلوجيا المدينة . فعلى طبيعة الموقع يتوقف امكان أو عدم امكان تطور المدينة . وبطبيعة الحال ، فان الدور السائد هنا ، والذي يفرض نفسه هو الدور العسكري الذي تلعبه المدينة .

وان التقصير في تنظيم المدن قد خيب ، دون ريب ، أمل ابن خلدون (خاصة المدن الأندلسية التي كان يعرفها حق المعرفة) . لذا نجده يقترح علينا تصميما مفصلا في هذا الميدان . فهو يرى انه يجب أولا وقبل كل شيء اختيار الموقع حتى يكون ضد الهجومات المحتملة أمرا ممكنا ، وحتى يسهل كذلك تموين المدينة بمختلف البضائع . ويوصي بعد ذلك باختيار أرض يكون الهواء فيها نقيا ، وذلك تحاشيا للامراض التي لا تعود في نظره الى اسباب الهية ، وانما تعود الى اسباب متعلقة بالأرض .

ويأخذ مدينة قابس (تونس) مثالا لنا ويخبرنا بأنها هي المدينة التي كانت توجد بها حميات طاعونية . وبالاضافة الى كل ما تقدم ، فانه يجب في المرحلة الثالثة أن تشيد المدينة على مقربة من نهرٍ تكون مياهه صحية اذ لا يكتب للمدينة البقاء بدون ماء طهور لعدة أسباب . ويجب التفكير في المرحلة الرابعة في وجود مراع طيبة ليتمكن الناس من تربية الحيوانات الداجنة ، فتتوفر لديهم اللحوم على الدوام . وأخيرا ، فانه من الضروري ، الأخذ بعين الاعتبار مقربة الأراضي الصالحة للزراعة ، والغابات ، حتى لا يحتاج السكان فيما بعد الى حبوب أو الى خشب للبناء أو التدفئة . فابن خلدون كما يمكن لنا أن نلاحظ ، لم يهمل شيئا . فالمهندسون المدنيون في عصرنا الحاضر ، وكذلك الاختصاصيون في سسيلوجيا تنظيم المدن لا يمكن لهم أن ينكروا نصائحه الوجيهة التي تكاد تعبر عن جميع الوظائف الجوهرية التي تسند الى المدينة الحديثة . وعلاوة على ذلك فانه يمكن ادراك الواقعية التي طغت بحق على اثار مؤلفنا من خلال النصائح البيئوية التي تلفت الانتباه .

وانا رغبة منا في القاء الضوء على نشأة مدينة مغربية في القرون الوسطى ، نحاول تقديم وصف لبروز مدينة مراكش الى الوجود . فهذا المثال يوضح ، في اعتقادنا فكرة ابن خلدون ، سيما ان الدولة التي بادرت الى بنائها دولة جديدة توصلت الى الملك وفقا لنظرية عالمنا الاجتماعي وهي نظرية واقعية ، قوتها المحركة هي العصبية . وهذه الدولة هي دولة المرابطين الملثمين . فهذا العرق من البربر الساكنين جنوب المغرب يعتبر الأرومة الاصلية للتوارق الحاليين وللموريطانيين ، باستثناء الزنج منهم . ويؤكد ابن خلدون ان صنهاجة (المرابطين) ... « قبيل من أوفر قبائل البربر ... توحشا بالعز عن الغلبة والقهر » ، ويضيف انه قد « ... استشوق لهم ملك ضخم منذ دولة عبد الرحمن بن معاوية الداخل توارثه ملوك ... » .

وفضلا عن ذلك ، فان عالمنا الاجتماعي يؤكد ان أول صنهاجي اخضع الزنج : « كان يركب في مائة ألف نجيب »[6] .

فنحن ، اذن ، أمام شبه سلطان يتمتع بقوة خارقة بين العديد من القبائل

(6) كتاب العبر : ج : 6 : ص372 .

الصغيرة التي كانت تعيش في شمال افريقيا آنذاك . وبعد أن لفتنا الانظار الى كل هذا ، علينا الآن أن نعرف كيف تم بناء مراكش .

ان يوسف بن تاشفين بعد أن خلع عن العرش ابن عمه أبا بكر الذي كان يشاركه في الحكم ، وذلك بطرده الى الصحراء ، وجد نفسه مضطرا ، في وقت ما ، ولأسباب أسلفنا ذكرها (سيما ضرورة انشاء مؤسسات مركزية) الى أن يستقر في موضع معين . ويخبرنا الإدريسي بان مراكش بنيت : « في وطاء من الأرض ليس حولها شيء من الجبال الا جبل صغير يسمى ايجليز ، ومنه قطع الحجر الذي بني منه قصر أمير المسلمين ... »[7] .

وكان المكان يفتقر الى الماء . وللعثور على المياه اللازمة فقد وجب حفر آبار كثيرة - وكانت مياه نهر تانفيست تجري على بعد كيلو مترات من هذا المكان - فهذه الملاحظة لها أهمية كبرى اذ انها تتيح لنا أن نؤكد أن البدوي ، عند بناء المدينة ، منشغل الفكر باعتبارات موضوعية أكثر مما هو مهتم باعتبارات ذاتية . زد على ذلك ، ان الموضوع المختار كان رديء السمعة ويخبرنا ياقوت عن سبب ذلك بقوله : « وكان مَوْضِع مراكش قبل ذلك مخافة يقطع فيه اللصوص على القوافل . كان اذا انتهت القوافل اليه ، قالوا « مراكش » معناه بالبربرية اسرع المشي »[8] .

فقد يأتي اسم المدينة من هذه الكلمة البربرية . ثم ان يوسف بن تاشفين الذي استعجل الاستقرار ، قد عقد العزم أول الأمر على بناء قصبة سميت بدار الاحجار كما قرر تشييد مسجد . ورغبة منه في اثارة حمية الجمهور ، فان الزعيم المفدى للمرابطين لم يفته أن جعل نفسه قدوة للآخرين اذ بدأ هو نفسه في العمل ، وفعلا فاننا نقرأ في روض القرطاس ما يلي : « ... وكان رحمه الله ، لما شرع في بناء المسجد يحتزم ويعمل في الطين والبناء بيده مع الخدمة تواضعا منه وتوارعا »[9] .

---

(7) V. Piquet, Monuments du Maghreb, Maison-neuve, 1949, PP. 14 – 17 .

— (راجع : الادريسي الشريف : «صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق . (ص66) (المترجم) .

(8) ياقوت : معجم البلدان .

(9) Roudh El Qirtâs, (Trad. Beaumier) .

— روض القرطاس : ص95 .

ولم يتم تشييد البنايات الأخرى كالمساكن ومستودعات البضائع والمطاحن والمتاجر الكبيرة والحمامات والمدارس وغيرها ، الا فيما بعد . وعلى كل حال ، فان كل المدن المغربية التي شيدت خلال القرون الوسطى تنطوي على عناصر التكون هذه وقد حددت في التصميم التشكُّلي ويشتمل هذا التصميم كذلك على مميزات مشتركة تسترعي الانتباه . فلهذه المدن مظهر الاسرة ، وهو مظهر لا ينبغي أن يذهل المرء بالرغم من بعض الاختلافات التي تعود خاصة الى الشروط الطبغرافية .

فهناك ، أولا ، نواة متوسطة يمكن أن يخلط بينها وبين الخلية الأم . ومما يوضح هذه الاخيرة ، ما كنا أشرنا اليه بشأن مدينة (مراكش) ، ونقصد بذلك القصبة والمسجد . ولا تكون للمدينة هيئتها المألوفة أعني مظهرها التام نسبيا الا في أواخر الطور الأول (الجيل الأول) . ويكون هذا المظهر على العموم كما يلي :

تشيد سوق قرب القصبة والمسجد . وتظهر ضرورة بناء السوق في وقت معين من أوقات توطيد أركان الملك وقواعد الدولة .

ومن ثم فان الوظيفة العسكرية تثرى بفضل الوظيفة الاقتصادية عموما ، والتجارية خصوصا . وهذا ينم عن بروز ذهنية أخرى وظهور اهتمامات جديدة .

ويشرع العمران الحضري آنذاك في قرض العمران البدوي قرضا حقيقيا ، غير ان هذا العمران البدوي لا يزال قويا ، فيصمد في وجه العمران الحضري لأن معظم قادة الدولة الجديدة لا يزالون على قيد الحياة . ووجودهم يعوق بروز الترف والرفاهية نظرا الى المميزات التي تميز شخصياتهم الاساسية التي طبعتها البادية بأسلوب الحياة فيها .

ثم ان الدين ، منذ هذه المرحلة الأولى من تطور الحضارة يقوم بدور هامٍّ لأن المدينة ، فضلا عن عادات القادة البدوية ، لم يصبح عدد سكانها كاف حتى يبرز الازدهار الى الوجود (وهو الازدهار الذي يشكل لدى ابن خلدون سببا رئيسيا للتراخي في العاطفة الدينية) . ففقر السكان (ـ وهو فقر نسبي ـ) الذين يعيشون في هذه الفترة يبرزه ويوضحه وجود منازل مبنية بطريقة بدائية حول الخلية ـ الأم وحول السوق . وهذه المنازل تضاف الى المنظر كله . وعلى مقربة من هذه الديار ،

أرض بور تحدها اسوار مزودة عموما باربعة أبواب وتحتوي على فتح ومرام ، اما المقبرة ، فتقع دائما خارج المدينة .

وبناء على ذلك ، فان تطور المدينة يكون دائما متحد المركز . ويخضع أولا وقبل كل شيء ، لمقتضيات مرتبطة ارتباطا وثيقا بمختلف أوقات نمو العمران الحضري . والتصميم الذي وضعناه مرتبط بعناصر تكون المدينة المغربية ، ومطابق لمعظم مدن ذلك العهد . وعلى كل حال ، فانه يمكن لنا اليوم التأكد من كل هذه الأمور لأن معظم المدن لا تزال قائمة . وسنجد دائما نفس التدرج ونفس البنية المتمركزة في كل من مراكش ، وتونس ، وفاس ، وتلمسان ، وندرومة ، وسفرو ، وغيرها من المدن ...وهناك شاذ واحد عن القاعدة ، يتمثل في مدن مزاب ببلاد الجزائر - وفعلا ، فان هذه المدن تمنح للوظيفة الدينية المكانة المرموقة . ففي مزاب عادات جد صارمة لاعتبارات تاريخية يكون من الأهمية بمكان عظيم تحليلها .

وان اهتمام السكان في ميزاب بتعيين مكان مستقل بذاته لعبادة الله قد دفعهم الى بناء المسجد بعيداً عن السوق . وسيظل هذا التحليل للمرفلوجيا الاجتماعية مملا وناقصا ان لم نضف اليه العنصر الديموغرافي الذي لا ينفصل عنه . وبهذا الصدد ، فنحن نشير أولا وقبل كل شيء ، الى انصهار قبائل الولاء في القبيلة الغازية لا يكون على العموم الا انصهارا صوريا . فمختلف الزعماء هم وحدهم المعنيون حقيقة بهذا التحالف المصطنع بصبغة التبعية كما سبق أن أشرنا الى ذلك في الفصل السابق . اما اعضاء القبائل الآخرون ، فانهم عبارة عن بيادق شطرنج ، لا غير . ثم ان اغلبيتهم الساحقة لا تتحضر ، بل تظل تعيش حياة الشظف القاسية .

والواقع ان كل بطن من بطون القبيلة يحتفظ باستقلاله التنظيمي بالنسبة للسُّلالة الحاكمة . وتعود هذه الظاهرة أساسا الى عدم الاستقرار السياسي ، الذي كان يمتاز به في ذلك العهد شمال افريقيا . وعليه ، فلابد للعمران الحضري من أن يعرف يسرا وعسرا لأن العوامل السياسية والاقتصادية والديموغرافية كلها في تفاعل مستمر . ومن هنا ، فانه لا يمكن أن ينفصل بعضها عن بعض . وليس عسيرا ، في ضوء هذه المعطيات ، أن يلاحظ المرء انه لا يمكن للقوى الانتاجية في مثل هذه الظروف ، أن تبلغ مستوى معينا من التطور الذي يكون خليقا بأن يبث نفساً كافيا في الحضارة

وذلك حتى لو أخذنا بعين الاعتبار مجموع الدورة . وسنعود ، على كل حال ، الى هذه النقطة في الوقت المناسب حين نتعرض لتحليل الطور الثاني (الجيل الثاني) .

ومهما يكن من أمر ، فانه كلما ازدادت الدولة عظمة بفضل عدد أفرادها المتزايد ، كلما اصبحت العاصمة التي تؤسسها آهلة بالسكان فتحظى آنذاك بفرص مؤاتية تؤدي الى ازدهارها ازدهارا سريعا نوعا ما . ويؤثر قطر تعمير بلد الدولة الجديدة كذلك في مصير المدن الأخرى التي شيدتها الدول السابقة .

ولا يتسنى للمرء أن يدرك جيدا سير تعمير العاصمة الجديدة الا اذا استند الى المدن الأخرى الواقعة في محيط الدولة .

وانه لمن الضروري ، أن نوضح في نفس السياق ، ان « المصر » بالنسبة لابن خلدون : « ... اذا فضل بعمران واحد ، ففضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر »[10] .

ونرى من خلال هذا الكلام ان ابن خلدون يعلق بحق أهمية كبرى على العامل الديموغرافي . فابن خلدون يرى ما يراه جان بودان[11] (Jean Bodin) حين قال : « فلا ثروة الا بالرجال » ، فموقف ابن خلدون من العامل الديموغرافي هو موقف عكسي للنظرية التشاؤمية التي امتاز بها توماس روبير مالتوس[12] (Thomas Robert Malthus) . واذا كان البارامتر الديموغرافي في نظر ابن خلدون هو

---

(10) المقدمة ، ص642 .

(11) ج. بودان (Jean Bodin) فيلسوف فرنسي (1530 - 1596) نشر : جوابا عن مفارقات جلالة ملك ماليسترواه (Malestroit) وهو الجواب الذي يرى فيه ان ارتفاع الاسعار ناتج عن وفرة الذهب والفضة الواردين من امريكا ، لا عن اعمال الملك ، ويتناقض بودان حين يكتب في «الجمهورية» ، أن : «وفرة الذهي والفضة ... سبب ازدهار بلد من البلدان» .

ويرى ابن خلدون : «ان الاموال من الذهب والفضة ... انما هي معادن ومكاسب ، مثل الحديد والرصاص ، والنحاس وسائر العقارات والمعادن . والعمران يظهرها بالاعمال الانسانية ويزيد فيها أو ينقصها» (المقدمة : ص691) ، فكأن المرء يقرأ كارل ماركس وهو بصدد نظرية القيمة .

(12) مالتوس (Malthus) : اقتصادي وعالم انجليزي (1766 - 1834) ... كل فكره الاجتماعي والاقتصادي يدور حول نظريته المتعلقة بالسكان . انه يوجد ، في نظره فرق بين ازدياد وسائل الرزق والنمو الديموغرافي لأن الارزاق تنمو بطريقة حسابية في حين ان البشرية تتكاثر بطريقة هندسية . وقد طعن كارل ماركس في هذه النظرية التشاؤمية ودحضها وهو يعتقد ان مالتوس نصير البرجوازية .

الذي يسمح للنشاط الاجتماعي والاقتصادي بأن ينمو ويزدهر ، فان تركيزه النظامي والمنظم لا يمكن أن يحصل الا في مدينة لها أهمية من حيث جميع الوجوه .

وعليه فان العامل الديموغرافي لا يعمل وحده . ويقيم ابن خلدون علاقة قوية بين التعمير وتنظيم العمل من جهة ، وبين التعمير ومستوى تطور وسائل الانتاج من جهة أخرى . وهذا الوصل بالطبع ، لا يدرك بالحدس ، ولكنه يلاحظ بفضل مبداه الاساسي وهو مبدأ الكلية المتضامنة التي سبق لنا أن قمنا بتحليلها تحليلا مفصلا في الجزء المنهجي الخاص بدراستنا هذه . وقصارى القول ، ان العامل الديموغرافي في نظر مؤلفنا شرط ضروري ولكنه غير كاف للتنمية الاجتماعية والاقتصادية . فلا يمكن لتقسيم العمل تقسيما اجتماعيا وتقنيا ان يبرز للوجود الا في مدينة يكون عدد سكانها عددا كافيا . وكتب مؤلف المقدمة بهذا الصدد ما يلي :

« ... قد عرف وثبت ان الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه ، وانهم متعاونون جميعا في عمرانهم على ذلك ، والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً . فالقوت من الحنطة مثلا لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه. واذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للآلات، وقائم على البقر واثارة الأرض وحصاد السنبل وسائر مؤن الفلح وتوزعوا على تلك الاعمال أو اجتمعوا، وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت فانه حينئذ قوت لاضعافهم مرات، فالاعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم .

وأهل مدينة أو مصر اذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفي فيها بالاقل من تلك الاعمال ؛ وبقيت الاعمال كلها زائدة على الضرورات ؛ فتصرف في حالات الترف وعوائده . وما يحتاج اليه غيرهم من أهل الامصار ويستجلبونه منهم باعواضه وقيمه ، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى »[13] .

وباختصار ، فان عالمنا الاجتماعي العبقرى يؤكد تأكيدا واضحا أن تطبيق المبادئ العلمية على العمل ـ وذلك بتخصيص الاعمال ـ يولد حتما زيادة في الانتاجية

(13) المقدمة ، ص ، ج ـ 641 .

وبالتالي زيادة في الثروة . وعلاوة على ذلك ، فان انصار المذهب التيلوري[14] ، لا يمكن لهم أن ينكروا مثل هذا التأكيد غير انه يظهر بجانب ظاهرة نمو العمران الحضري في العاصمة الجديدة ، سير معاكس يتمثل في انحلال ظاهرة النمو . وعلى كل ، فان هذا السير المعاكس ملازم للاخلاء من السكان ويؤدي احيانا الى مغادرة المدن الأخرى الموجودة سابقا . وكلما بعدت هذه المدن عن قلب الدولة اعني عن العاصمة الجديدة ، كلما تعددت فرص هزالها وتلاشيها ثم ان قسما معينا فقط من سكان هذه المدن سيضخم حجم وكثافة سكان العاصمة التي شيدت منذ عهد قريب .

فليس هناك ، اذن سوى استبدال ديموغرافي من منطقة الى أخرى . واذا ما توصل العمران الحضري الى الاقامة بالعاصمة الجديدة اقامة جلية وذلك في نهاية الطور الأول فقط ، فذلك يعود ، من جهة الى ان تحضير البدو والغزاة يتم بفضل مساهمة الحضر الذين لهم عادات المدن ، والذين كانوا وما يزالون يعيشون في الحواضر (الواقعة بالشمال الافريقي أو بالأندلس) ويعود من جهة أخرى إلى سير التحضر تعوقه عوامل داخلية ، ذات طابع ديموغرافي خاصة ، نتيجة للحركة السياسية ولاعراف البدو والمنتسبين الى القبيلة الحاكمة .

وفعلا ، فان صاحب الدولة الجديدة يكاد يعكف على توطيد فتوحاته لا غير ، وذلك طيلة الطور الأول كله (الذي يمتد من أسفل نقطة الى نقطة انقلاب الضلع الأيسر من منحنى غاوس) واذن فان هذا العهد يعد بلا مراء ، عهد العناية الموجهة خصوصا الى النطاق السياسي . فكيف تم هذه الحركة ؟ هذا ما سنحاول توضيحه .

---

(14) التيلورية : أول منهج لتنظيم العمل الصناعي تنظيما علميا ، وضعه المهندس الامريكي الفرد ادوارد تيلور (1856 ـ 1915) ويرتكز هذا المنهج الذي صاغه جزئيا وحسنه تلاميذه ومساعدوه على المبادئ الثلاثة الآتية :

أ ـ لابد من التفكير في كل عمل قبل انجازه (مكتب المناهج) .

ب ـ لابد من تقدير توزيع المهام على العمال مسبقا (تخطيط) .

جـ ضرورة تحديد أجرة للقطع (العمل بالمقطوعية) ، مما يجبر العامل على زيادة الانتاجية (توقيت بالميقت أي بمقياس الوقت) . وقد فشلت التطبيقات العنيفة للتيلورية ، فشلا ذريعا بفضل نضال العمال . وللتيلورية غاية واحدة تتمثل في زيادة الانتاج ، غير آخذة بعين الاعتبار الحد النفساني والفيزيولوجي للانسان الذي حول الى مجرد آلة اذ اصبح بمثابة شيء من الاشياء . وبناء على ذلك ، فان كل الاقتراحات الصادرة عنه ، ترفض رفضا باتا . فهناك في نظر تيلور ، وتلاميذه الامناء ، رجال «يفكرون» ورجال «ينفذون» .

ففي البداية ، يخبرنا ابن خلدون بأن صاحب الدولة ينزع دائما حين يتولى الحكم الى بناء عاصمته في المنطقة التي يقع فيها مهد قبيلته . وتصبح المدن المستولى عليها فيما بعد مدنا تابعة للعاصمة الجديدة . وبذلك تعود الحياة فيها كئيبة رتيبة - هذا اذا لم تتهدم - نظرا الى الدور الاساسي الذي تلعبه العاصمة الجديدة على حساب المدن الأخرى عامة ، والعاصمة القديمة خاصة .

زد على ذلك ان وجود صاحب الدولة هو الذي يتيح لمدينة ما ، أن تصبح قطب جذب لجميع مناطق المملكة الأخرى وذلك لأسباب سياسية تنطوي على اعتبارات ذات طابع اقتصادي بطبيعة الحال وهي اعتبارات ما تزال غامضة اثناء المرحلة الأولى الخاصة بنمو الحضارة اذ لا يخفى علينا أن اعضاء القبيلة الغازية يظلون طيلة الجيل الأول ، ينتمون بالفعل الى أسلوب الحياة البدوية ، وذلك على الرغم من انهم يسكنون المدينة . وباختصار ، فانهم حضر زائفون متصنعون .

وتزداد حالة المدن الأخرى سوءا اذ ان الدولة الجديدة ، حين تستولي على الملك تعلن بأن كل ما من شأنه أن يعيد الى الذاكرة الدولة السابقة ، محظور وقذر ومفسد . وتستمر هذه الأمور كلها الى أن يصبح للقبيلة الصاعدة والتي هي في طريق التحضر أسلوب حياة يتماشى مع الحياة في المدينة . ومما يدعو إلى الأسف أن تنعكس سياسة الشظف على وضع العمران الحضري ، اذ انها تحمل السكان على ان يكونوا - اضطرارا لا اختيارا - معتدلين في نفقاتهم مما يساهم على المدى الأوسط في تفكك الحضارة لأن الضرورات الطبيعية تقل أكثر فأكثر بفقدان طابعها وهو طابع الترف والرفاهية ، وبقدر ما تكون المدينة المعنية بعيدة عن العاصمة ، بقدر ما يكون سير تهديم البنية أكثر سرعة وحدة .

ثم ان هناك مساعدا ذا طابع نفساني ييسّر ظاهرة الهزال هذه اذ يرى ابن خلدون : « ... ان النفس ابدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه ، اما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب ، فاذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء »[15] .

---

(15) المقدمة ، ص 258 .

ويوضح ابن خلدون ان ظاهرة التقليد الأعمى قد تصبح ممكنة لأن السكان الخاضعين المغلوبين على أمرهم يجهلون الأسباب الحقيقية التي سمحت للقبيلة الحاكمة بأن تستولي على الحكم . فانها ، بعبارة أخرى ، لا تعرف انها ، ان هزمت ، فما ذلك الا نتيجة لعوامل العصبية . ويعتقد الأفراد الذين احتلت أراضيهم ، أن انتصار اسيادهم الجدد ، مرده الى ما انتحلوه « من العوائد والمذاهب »[16] .

فالعوامل النفسانية المرتبطة بالتقليد والتي تذكرنا بنظرية غابريال تادر (Gabriel Tarde)[17] ، الذي يرى ان التطور الاجتماعي يتم لأن الطبقات السفلى تقلد الطبقات العليا ، تسمح بتفسير ظاهرتي العمران الحضري تفسيرا جزئيا . وهاتان الظاهرتان المتلازمتان والمتعارضتان في آن واحد هما الرقيّ والتقهقر . ولم يغفل ابن خلدون توضيح فكرته الالمعية بمثال ينم عن دقة ملاحظة ، وكل ذلك رجاء أن يفهمه الناس فهما جيدا . وفعلا ، فقد قال ما يلي : « .. وانظر ... في الابناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما ؛ وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم »[18] ويضيف قائلا ان هذا هو المعنى الذي ينبغي أن نستخلصه من المثل السائر الذي يؤكد لنا ان « العامة على دين الملك »[19] .

ولا يمكن للتحليل النفساني أن يستنكر ذلك .

ثم ان سير التقهقر قد اصبح ممكنا كذلك بسبب تخفيض الضرائب الذي يعقب دوما تبدل السلالة الحاكمة . وهذا التخفيض مرتبط بطابع أعراف القبيلة الغازية وعاداتها ، وهو طابع البساطة والسذاجة . ولا تزال ظاهرة العصبية توحد سياسيا ، بين قادة هذه القبيلة . وفضلا عن ذلك فان جهاز الدولة (الادارة والجيش) لا يزال غير منظم تنظيما كافيا وهو الأمر الذي لم يسمح بعد ، باقامة علاقات متينة مستديمة بين مختلف الفئات الاجتماعية والمهنية الساكنة بالمدينة عامة والعاصمة خاصة . وهذه العلاقات ضرورية لعوامل التبادل الاقتصادي . وسنتناول

---

(16) المقدمة ، ص258 .

(17) الفصل الثالث .

(18) المقدمة ، ص259 .

(19) المقدمة ، ص259 .

البحث في هذا التبادل الاقتصادي في الجزء المخصص لتحليل الطور الثاني من تنمية العمران الحضري . وقصارى القول ان احتياجات سكان المدينة أثناء الجيل الأول احتياجات بسيطة وقليلة . فما يزال الترف والرفاهية في حالة بدائية وفي مرحلة الكمون .

وهناك ، في الاخير عامل آخر لا يقل أهمية عن سابقيه وهو عامل يتدخل كذلك في جدلية الرقي والتأخر ، ويتمثل هذا العامل في ظاهرة ذات طابع سياسي محض . فلا يسعى السلطان الجديد بعد أن شيدت عاصمته ، لاحتلال المدن العتيقة ، بغية توسيع دولته فقط ، ولكنه يحتلها كذلك من أجل هدف دفاعي . زد على ذلك ان الهدفين متلازمان في الحقيقة اذ كلما فتحت مدينة جديدة كلما عني صاحب الدولة باقصاء اعداء النظام الذين ظلوا أوفياء للملك السابق والذين أصبحوا يعتبرون بطبيعة الحال « خارجين عن القانون » لأنهم ليسوا من عصبية الملك الجديد . ولا يجب أن ننسى التحليل الذي جاء في الفصل الخامس ، والذي وصفنا وشرحنا فيه رفض الطراء ، وهو الرفض الذي نشأت عنه الاقليمية المتكتمة الحالية . فالموقف العدائي تجاه الآخرين موقف طارئ على كل قبيلة حاكمة وهو يستمد جذوره من اعتبارات اقتصادية يذكيها ويحجبها احيانا بارامتر ذو طابع ديني ، فكل الاعيان الذين « ساهموا » عن قرب أو بعد في اقامة النظام السابق ، يعتقلون وينفون فيما بعد ، أو يقتلون ، فيفقدون بذلك ، وتفقد بالتالي أسرهم ـ كل الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها . وذلك ما حدث لأسرة ابن خلدون نفسها في الأندلس بعد سقوط الامويين الذين حل محلهم المرابطون . وبطبيعة الحال ، فاننا نقصد باسرة ابن خلدون اسلافه الذين كانوا يعيشون في الأندلس . فهذه ظاهرة ذات أهمية كبرى في ميدان علم الاجتماع . فلا ينبغي أن تغيب ، اذن ، عن ذاكرتنا اذ انها تسمح لنا دون ريب بان نفسر بعض الأسباب الخاصة بركود البنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة بشمال افريقيا خلال القرون الوسطى . وانه يمكن لنا ، بعد هذا ان نعرف كيف ولماذا يتم سير نمو العمران الحضري بجانب الظاهرة المعاكسة والمضادة .

فنقض بنية ما وتجديدها شيئان متلازمان ، لا ينفصلان أبدا .

فمرحلة الجيل الأول تخصص اذن كما رأيناه ، لتدمير حضارة الدولة السابقة

ولاعادة اقامتها كذلك . لذا فانه يمكن لنا من الآن أن نؤكد كل التأكيد ان العمران الحضري لا ينمو نموا متواصلا . فلهذا النمو نهاية تطابق نهاية السلالة الحاكمة . وقصارى القول ان الرقي عند ابن خلدون لا ينطوي على ميزات متراكمة كما يدرك ذلك في الوقت الحاضر . ففي نظريته التي تستمد جوهرها من الواقع ، هناك فعلا « عود أبدي » لأن الظاهرات التي تستند اليها ملاحظته ظاهرات متواترة . فكل دولة جديدة تعتبر الى حد ما « نسخة » للدولة السابقة . وعلى كل حال ، فانه يخيل للمرء أن التاريخ يدور في حلقة مفرغة . انه عهد يمكن أن نطلق عليه عبارة جورج غورڤيتش « زمن الرقص في نفس المكان » .

فالقادة هم وحدهم الذين يتبدلون في الواقع . اما الفئات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى ، فانها بصورة اجمالية تحافظ على موقفها للأجلين الأوسط والأقصى ، اذا لم تتعرب مرة أخرى . وهذا أمر بديهي نظرا الى تضاؤل مدينتهم وتلاشيها . وتعد العاصمة القديمة مهدا للمدينة الجديدة من جميع الوجوه باستثناء ما يتعلق بالطبقات الارستقراطية . وتشكل هذه الأمور كلها أحد العوامل الاساسية التي أدت الى تجميد المغرب اجتماعيا واقتصاديا . وعليه ، فانه يجب أن تظل عالقة بأذهاننا كلما حاولنا اقامة مقارنة بين أساليب الانتاج المختلفة التي يخضع تعاقبها لتطور تراكمي تصحبه أشكال انتاج أخرى مجهولة أو غير معروفة حق المعرفة .

وبالاضافة الى ذلك ، فليس هناك في تقدم القبيلة الحاكمة وبعض مواليها نحو التحضر (بالمعنى الدقيق) ابداع للعمران الحضري بل هناك ترويج لهذا العمران ، لا غير . فالتنمية اذن ليست تنمية ذات طابع داخلي ، بل هي ذات طابع خارجي . فليس ثمة تطور تراكمي ولكن هناك مثاقفة . وبقدر ما تكون هذه المثاقفة بطيئة ، بقدر ما يسرع التفكك والانحلال الى العمران الحضري الموجود آنذاك .

فيجب اعادة كل شيء كلما تستولي دولة جديدة على الحكم ولا بد من الانطلاق ثانية من الصفر : انه المشروع الذي لا ينتهي .

واذا كان ابن خلدون قد أكد ان العصبية لا تزال قوية طيلة الطور الأول كله ، فما ذلك الا لأن أصحاب الرتب العالية لا يزالون يشاركون الزعيم المفدى في الملك والسلطة . ومن الملاحظ ان هذا الزعيم لم يعد بعد سلطانا (بالمعنى الحصري) .

وتجد صيانة الجمعية تفسيرا لها في عدم توصل زعيم القبيلة الى التخلص من الروابط القبلية التي تجمع بينه وبين أولئك الذين ساعدوه على تأسيس الدولة ، وذلك للاسباب التي سبق لنا أن ذكرناها .

وعلاوة على ذلك فاننا اذا ما لاحظنا ان هناك عاملا آخر من عوامل الانقلاب في البنية الديموغرافية يلعب دورا في الوقت الذي تحتل فيه الدولة الجديدة محل الدولة السابقة ، فسينكشف سر القسط الاجتماعي والاقتصادي انكشافا تاما . وكتب ابن خلدون يقول : « ثم ان المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول . والسبب فيه :

اما المجاعات فلقبض الناس ايديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة ... »[20] .

وعليه ، فإن تلاشي العمران الحضاري يبدأ قبل أن تستولي القبيلة الصاعدة الجديدة على الحكم ، غير أن هذه الظاهرة تخضع لعوامل متأتية من الجهاز نفسه وهي عوامل سنتناولها بالبحث خلال تحليل الجيل الثالث (الذي يطابق القسم الأيمن من منحنى غاوس والذي يبدأ من نقطة الانقلاب وينتهي عند أسفل نقطة من المنحنى المذكور) .

وعلى كل حال ، فان هذا هو الأمر الذي يقصب الحلقة . وسنحاول الآن ، بعد أن انتهينا من التحليل المفصل لمرحلة التنمية الأولى ، أن نقوم بدراسة مميزات الطور الثاني الذي تركت العوامل الاقتصادية أثرها فيه . وتشغل هذه العوامل المكان الرئيسي في السير الإجمالي لهذه الفترة . فالمجتمع يكاد يكون كله موجها حتى الآن نحو نطاق السياسة : فهناك الفتوحات واقرار السلام ،... الخ ...

وأخيرا ، فلقد تم بناء الدولة التي عرفت حقا الاستقرار اذ ذللت جميع العقبات . فيتغير اتجاه ديناميكا النظام .

وفي مثل هذه الظروف ، تكون البنيات الديموغرافية قد عرفت استقرارا

(20) المقدمة ، ص538 .

نسبيا كما تكون قواعدها قد تدعمت تدعيما ملحوظا سواء من حيث القطر أم من حيث كثافة السكان . فسمحت المدن التي تم انهيارها بهجرة جزء من سكانها (الذين لم يتعربوا بعد أو لم يتعربوا من جديد) الى العاصمة الجديدة وكذلك الى مدن أخرى قريبة من هذه الاخيرة .

وتصادف هذه الفترة على العموم ، مدة حكم ابن مؤسس الدولة الذي يخبرنا ابن خلدون بأنه المتم لاعمال والده . ولا يزال هذا الابن يعي ويذكر الطريقة التي استولى بها أبوه على الحكم وفرض بها سلطته اذ انه يتسلم مقاليد الحكم التي كان يتولاها الفاتح نفسه ، ولكن ، بما انه لم يعش في البيئة البدوية ، فانه يبدو أكثر قابلية للعمران الحضري من أبيه مؤسس السلالة الحاكمة . ففي عهده ، لا يكاد العمران الحضري يلقى أية مقاومة ولا تعترض طريقه أية عقبة من شأنها أن تعرقل ازدهاره . وهذه الأمور تدعمها محاولة المجتهد في اضعاف المجمعية حين يخصص « صاحب الدولة في هذا الطور (الطور الأول) ـ أسوة قومه في اكتساب المجد .... الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك »...[21]

انه حقا عهد جديد لاحت آفاقه للدولة . ومهما يكن من أمر ، فان العاصمة والمدن المجاورة لها هي وحدها التي تستفيد من الرغبة الملحة في الترف والرخاء . ويلاحظ ابن خلدون ما يلي :

« والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفُّه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما ادركوا الجيل الأول وباشروا احوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم الى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم »[22] .

(21) المقدمة ، ص11 ـ 310 .

(22) المقدمة ، ص2 ـ 301 .

وخلال هذه الفترة ، فان ازدهار العمران الحضري يخطو خطوات واسعة سريعة لأن عدد السكان (وهو عامل من عوامل التنمية الرئيسية) الذي ازداد بكثير ، ييسر ذلك . ولم يكن ازدياد السكان ناتجا فقط عن اخلاء المدن الأخرى من السكان وبخاصة تلك التي تبعد كثيرا عن العاصمة ولكنه ناتج كذلك عن ارتفاع معدل المواليد وانخفاض نسبة الوفيات . وتعود هاتان الظاهرتان المتزامنتان الى اعادة احلال السلام ، والى الانتعاش الاقتصادي الذي كانت قد عوَّقَتْهُ من قبل المجاعات والأوبئة والعمل السلبي الذي كان يقوم به مؤسس الدولة الجديدة .

فالبنيات الاقتصادية تحت تأثير الازدهار والكثافة الديموغرافية ونظرا الى قابلية تأثر السلطان وغيره من المسؤولين بالحياة الجديدة تزداد تعقدا وتفننا . فيبرز ، آنذاك الازدهار وتزداد بذلك حاجيات الحضر تزايدا لا نهاية له ، ويتولد عن كل حاجية جديدة انشاء عمل جديد . وعلاوة على ذلك ، فان كل اسهام جديد في تصنيف الصنائع ، يغير مرة أخرى شكل تقسيم العمل الاجتماعي والتقني الذي يصبح أكثر تخصصا ، الأمر الذي يسبب ظهور فئات اجتماعية ومهنية جديدة ، وذلك حتى في ميدان الثقافة . وجملة القول ، ان الرقي يتضخم شيئا فشيئا . فابتغاءُ الكمال في الاعمال المتعلقة بمختلف الحرف والمهن - وهو الكمال الناشئ عن تقسيم متزايد للعمل - له لازمة تتمثل في عدم القدرة على ممارسة مهن متعددة . ولاحظ ابن خلدون ان هذا بيّن يشهد له الوجود : « فقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها ، ثم يحكم من بعدها أخرى ، ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الاجادة ، حتى ان أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة . ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم واجادها في الغاية ؛ فقل أن تجيد ملكة علم آخر على سببه ، بل يكون مقصرا فيه ان طلبه إلا في الأقل النادر من الأحوال . ومبنى سبَبِه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس »[23] .

وباختصار ، فان ما يريد مؤلفنا أن يقوله هو : « ان من يفرط في التقبيل يسيء العناق » ، مؤكدا بذلك هذا القول المأثور تأكيدا مسبقا ، والتفكير السليم وعلم العمل يقران له بالحق .

---

(23) المقدمة ، ص722 .

فتنسجم العلاقات الاجتماعية مع بنيات الانتاج الجديدة . وفي مثل هذه الظروف يزداد التميز الاجتماعي حدة . فتبرز الى الوجود طبقات اجتماعية أخرى . فالى الارستقراطية العسكرية تضاف ارستقراطية ثقافية ، وبيروقراطية ، وبرجوازية تجارية وأخرى حرفية وصناعية ، وبرجوازية ثقافية وبيروقراطية ، وطبقة العمال ، وطبقة الكادحين المستغلة (خدام وعتّالون ، الخ ...) .

فالارستقراطية هي التي تنظم بلا ريب عادات المجتمع . والواقع انها هي التي تنتفع بمعظم ريع المغارم والاقتطاعات الأخرى . فهي تزداد كل يوم غنى . وبما انها تزداد يوما بعد يوم تقبلا للترف والرفاهية ، فان مطالبها تصبح كل يوم في ازدياد وتصير بالتالي مبذرة . ولم تلبث أن تولد هذه الظاهرة نفس التصرف عند البرجوازية التي تنهم في تقليد الذين بأيديهم زمام الأمور . وعلاوة على ذلك ، فان تداول النقد هو الذي يتكفل بما تبقى من الأمور اذ يكاد يستحيل اكتناز الاموال في مثل هذا النظام . والواقع ان السلطان ، اذا كان يجني جزءا من ثمار العمل الذي تقوم به الرعية ، فانه من الطبيعي أن يوزع نصيبا كبيرا منه الى خدامه وخاصة الى اعضاء القبيلة التي يتحدر منها والتي أخذت في التلاشي .

ويخبرنا ابن خلدون بأن هذه الأموال تعود الى اصحابها الأصليين (... ولكنها لا تعود الى اصحابها كلهم لأن أهل البادية ولا سيا الفلاحين المقيمين الذين يسميهم ابن خلدون « بالمستضعفين » البائسين الذين يكادون يبعدون كلهم عن آليات التبادل) وذلك في شكل طلبات لا تفتأ في تزايد سواء من حيث الحجم أو من حيث التواتر . وتطرأ من جراء ذلك ، ظاهرة تراكمية حقيقية تتمثل في جمع الثروات ، وهي ظاهرة تتماشى مع ما وصفناه آنفا ، أي مع التحسين المتزايد للتقنيات والتخصص المهني ، وهذا أمر يسمح بالانتقال من طريقة انتاج عائلية الى طريقة الانتاج السابقة للانتاج الصناعي (أو السابقة للانتاج الرأسمالي) ، وذلك لأن المصانع ، بدوافع تنمية القوى الانتاجية ، وهي تنمية أصبحت ممكنة بفضل تكاثر الحاجيات ، وبالتالي ، بازدياد الطلبات ، تفتح أبوابها إلى عناصر أجنبية لا تمت بصلة الى أسرة رب العمل : فالعمال بما فيهم المتدربون يرون ان عددهم يزداد بشكل ملموس .

ويشجع هذا الازدهار الشعب الذي أخذ يضاعف مجهوداته ويظهر كثيرا من

المهارة المبدعة . وبما ان هذا الشعب قد أصبح ميسورا الى حد ما فان المغارم المخالفة للاحكام الشرعية والجبايات التي تبتز منه ، لا تؤثر كثيرا في مستوى معيشته . فاينما وجهت نظرك وجدت دارات ضخمة وقصورا ومدارس وغيرها تشيد على الأرض البور ، الواقعة بين الاسوار والبنايات الأولى التي انجزت خلال الطور الأول والتي كان بناؤها رديئا نوعا ما . وتبلغ المباني الجديدة درجة عالية من حيث الفن المعماري . فالناس جميعا يتوخون الجمال والرشاقة . وتفقد الملابس كذلك طابعها النفعي وغير الأنيق ، اعني انها بعبارة وجيزة ، تفقد طابعها البدوي . فيحدث التفنن في الملبس تماشيا مع أذواق الحضر . ولم تعد الأغذية ذاتها تقصد لإرضاء رغبات طبيعية ولكنها تقصد لوظيفتها المتمثلة في الملذات والمتع . ومن هنا كان لابد من تنوع الاطعمة والتفنن في الملبس والفن المعماري . وباختصار فان شعار الحضر الموسرين أصبح يتلخص في « تفنن الشهوات » على حد تعبير ابن خلدون نفسه .

ثم ان عالمنا الاجتماعي الذي زار في صباه مدينة فاس التي بلغت آنذاك أوج ازدهارها ، قد قدم لنا الوصف التالي عنها :

« ... وتنافس الناس في البناء فعالوا الصروح واتخذوا القصور المشيدة بالصخر والرخام وزخرفوها بالزليج والنقوش وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره وأكل الطيب واقتناء الحلي من الذهب والفضة . واستبحر العمران ، وظهرت الزينة والترف ... »[24] .

فما أبعدنا عن الحياة البدوية !

وانه لمن اللائق أن نقر بأن مدينة فاس قد استفادت الى حد ما من الاسهام الكبير الذي قدمته لها الثقافة الاندلسية وذلك لأن كثيرا من المسلمين الاندلسيين الذين طردهم النصارى اضطروا مرات الى النزوح الى مدينة فاس (وكذلك الى تلمسان وتونس) :

وبالاضافة الى ما تقدم ، فان فاس مدينة تتألف في الواقع من مدينتين فرعيتين هما : مدينة القرويين ، ومدينة الاندلسيين .

---

(24) كتاب العبر ، ج 7 : ص495 .

وكتب الادريسي بصدد مدينة مراكش وفي الفترة التي بلغت فيها دولة المرابطين أوج مجدها ما يلي :

« ... وكان بها اعداد قصور لكثير من الأمراء والقواد وخدام الدولة وازقتها واسعة ، ورحابها فسيحة ومبانيها سامية ... »[25] .

وجملة القول ، ان العهد ، عهد البقرات السمينة والاموال المبذرة . وهو عهد الشبق أيضا . فلكثرة الشهوات والملذات الناشئة عن الترف ، أصبح الحضر حسب مؤلنا :

« ... اجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة .... وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة ... »[26] .

وباختصار ، فانهم اكتسبوا شخصية متعارضة تماما مع شخصية أهل البادية . ولم يغفل ابن خلدون الحريص دائما على الموضوعية والتعقل ، العوامل النفسانية التي تبعت على مثل هذه التصرفات . وتكمن هذه العوامل النفسانية في نظره في كون الحاجيات قد احدثت حين تضاعفت بسرعة ابتعادا كبيرا عن الواقع بالنسبة الى الوسائل التي هي في حوزة الحضري . فيؤكد « ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات آهلة ... فتعظم نفقات أهل الحاضرة وتخرج عن القصد الى الاسراف . ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها ، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة ... وداعية ذلك كله افراط الحضارة والترف ... »[27] .

فتهافت أهل المدن على الكمالي يؤدي حتما الى الفساد والفسق . وهذه الظاهرة تبلغ من الحدة ، فيما بعد ، درجة تجعل الافراد المنتمين الى طبقات اجتماعية ذات طريقة معيشة متواضعة يميلون الى اقتفاء أثر أولئك الذين يتمتعون بمستوى معيشة أعلى من مستواهم .

---

(25) صفحة المغرب وأرض السودان ومصر والاندلس مأخوذة من نزهة المشتاق في احتراق الأفاق : ص68 .

(26) المقدمة ، ص663 .

(27) المقدمة ، ص662 .

وهـذا « الولوع الشـديـد بـالحـاجيـات » كما يقـول « هنري لـوفيڤر » (Henri Lefevre) لا يعـود فقـط الى تكاثر السلـع بشكل سريـع ولكنـه يعـود كـذلـك الى الفوضوية الاجتماعية ، اعني الى انحطاط المعايير الاجتماعية (المثل) الخاصة بالباديـة . وهـذه المعـايير تقيـد بطريقـة فعـالـة نـزوات الفرد ، وهي تشكل ، اذا صح التعبير حاجزا من الحواجز .

زد على ذلـك ، ان العـلاقـات بين الاشخـاص الـذين يعيشـون في المـدينـة الكبيرة ، تصبح علاقـات مـألـوفـة وميكانيكيـة ، وذلـك لأسبـاب عـديـدة تتمثـل في الاحتكاك الجهوي لجميع الفئـات ، والتمييز الاجتماعي والاقتصـادي (بمعنـاه الضيـق) ، والـزيـادة الكبيرة ـ الى حـد مـا ـ في حجم السكان وتحـول الاسرة الابـويـة الى أسرة نووية ، الخ ...

وكل هذه الأمور تساهم في تفريـد الحضري . ولم تخف مثل هـذه النتيجـة عن عقل ابن خلدون الثاقب اذ يقول :

« ... ان أهل الحضر القوا جنونهم على مهاد الراحة والدعة ... »[28] .

وانه ليكون من الأهمية بمكان عظيم أن نحاول اقامة مقارنة بين مـا سبق وبين ما هو سائد حاليا في نفس الاطار ، وذلك في كبريات المدن المغربية عامـة ، والمـدن الجزائرية خاصة .

فـالترف الـذي ينتج عن العمران الحضري متعـدد الجوانب ، وهو الأمر الـذي يجعل الارستقراطية لا تبخل على نفسها بتسديد طلباتها . ويستفيد العمال كذلك من البـذخ استفـادة جـزئيــة لأن « المتمـولين » يـدفعـون لهم أجرا كبيرة . فـالمـزارعـون المستقرون في مكان معين (والـذين يسميهم ابن خلـدون « المستضعفين ») هم وحـدهم الذين لا يستفيدون منه الا النزر القليل ، بل قل لا ينتفعون منه شيئا يذكر . وبمـا ان البرجوازية صاحبة المعامل ، مبذرة مثل الطبقة الارستقراطية ، فانه لا يمكن لهـا أن تطور بكفاية ملحوظة آلاتها الانتاجية العتيقة جدا .

ولا يحتفظ البرجوازيُّ إلا بما هو ضروريٌّ فقـط ليجـدد وسـائل عملـه ويـدفع

---

(28) صفحة : 218 .

الاجور الى العمال والمتدربين الذين يعاملهم جميعا معاملة الشركاء الكامنين لا معاملة الكادحين (بالمعنى الضيق للكلمة) ، زد على ذلك ان تنظيم الصنائع الى فرق مهنية يشكل عائقا كبيرا للابتكار والتنافس اللذين ساهما في أروبا منذ القرن السابع عشر في اعطاء نفس جديد سواء من حيث بنية الانتاج أو من حيث الانتاجية . ومع هذا ، فان المجتمع المغربي القروسطي لا يتضمن طبقة أرستقراطية مستقرة (كما كان الشأن بالنسبة الى أروبا) ، بل ان الارستقراطية المغربية على النقيض من ذلك ، ارستقراطية متنقلة جدا اذ ليست لها تقاليد حقيقية وذلك بسبب طابعها الزائل . وهذه الأمور تسمح بسهولة انتقال عناصر برجوازية الى الارستقراطية المغربية ومهما يكن من أمر ، فان مرحلة الازدهار والرخاء هذه ، هي التي ولدت ووطدت الاعمال الذهنية . وقد نوه ابن خلدون بوظائف التعليم ، فلاحظ : « ان تعليم العلم ... من جملة الصنائع وقد كنا قدمنا أن الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة ، لأنه أمر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال أهل العمران عن معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع »[29] .

فبروز هذه الظاهرة ، بعبارة أخرى ، يعود الى ان طلب العلم يستلزم بالضرورة وجود فائض في الانتاج الاقتصادي ، الأمر الذي يعفي بعض الافراد من النشاطات المتعلقة بالانتاج الاقتصادي ، ويعود من جهة أخرى الى أنه يتعين على التقدم الاجتماعي أن يحسن طرائق التمهين ، وذلك لأن انتشار العلم يصبح أمرا معقدا ، وبالتالي ، فانه لم يعد يتفق مع الطرق التقليدية القديمة المتبعة في الافادة الشفوية فالكل مرتبط بعضه ببعض .

ويؤكد ابن خلدون ان مؤلفات في الطب والفقه والكيمياء والرياضيات الخ ... قد برزت الى الوجود بفضل المعطيات الجديدة الخاصة بالوضعية السائدة . فانتشار التعليم والمعرفة يلازم ، في نظر مؤلفنا التحولات الايجابية التي تطرأ على البنيات الاجتماعية . فلا تعطى الأولوية في مثل هذا المجتمع ، للعامل الاقتصادي ، فقط ، بل تعطى كذلك للعنصر الثقافي - (بالمعنى الضيق) - وفعلا ، فان السلطان

---

(29) المقدمة ، ص 777 .

يعلق أهمية كبرى على الاعمال الذهنية ، وذلك على حساب امتيازات ومصالح الارستقراطية العسكرية . فانه يجمع على بابه العلماء والفلاسفة والشعراء الخ ... ثم يختار المستشارين الخبراء في السياسة والقضاء ، الخ ... ويغذق عليهم الاموال . وهؤلاء جميعهم غرباء عن اسرته ، وهو الأمر الذي يزعج بحق الارستقراطية العسكرية ، التي ساعدته على تأسيس دولته . ويتحول الزعيم المفدى الى سلطان حقيقي ويصبح النظام ، بناء على ذلك ، حكما فرديا لأن الكبر والتأله قد بلغا أوجها . ويصبح صاحب الدولة الذي يريد أن يفرض نفسه على الجميع مهما كلفه الأمر ، مضطرا الى اقصاء كل طموح بامكانه أن يعرقل الطريق الذي يجب اتباعه . ونشاهد وقتئذ صراعا واسع النطاق بين السلطان المستبد والارستقراطيين المتحدرين من نفس القبيلة التي ينتمي اليها صاحب الدولة ، وهؤلاء الارستقراطيون قد شاركوه ، حتى ذلك الحين ، في الحكم والسلطة في اطار نظام ثرائي . انها بداية نهاية الدولة . وعليه فانها بداية تفكك العصبية اذ يقول ابن خلدون :

« ... الطور الثاني ... يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال ... يدافع الاقارب لا يظاهره على مدافعتهم الا لأقل من الأباعد ، فيركب صعبا من الأمر »[30] .

وكان : « صاحب الدولة (في الطور الاول) أسوة قومه في اكتساب المجد والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب »[31] .

ثم اضاف الى ذلك قائلا : « فيركب صعبا من الأمر » ، وكان ينبغي أن تكون لهذه الوضعية الصعبة لازمة تتمثل في توطيد اركان الدولة .

وتجرنا بالتأكيد هذه الملاحظة الأخيرة الى تحليل الطور الثالث من العمران الحضري وهو الطور الذي نذكر بأنه يدل على اختتام الدورة ونهاية الدولة الحاكمة . ولننتبه أولا الى ما قاله لنا عالمنا الاجتماعي بصدد هذا الجيل : « واما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم

---

(30) المقدمة ، ص311 .

(31) المقدمة ، ص311 .

فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنّقوه من النعيم وغضارة العيش ، فيصيرون عيالا على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها ، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقوموا بمدافعته ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الا الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء ... »[32] .

فالكبر والتأله المفرطان لا يؤثران في الملك وحده ولكنها يؤثران كذلك في الموالي . فهؤلاء ، بعد أن حصلوا على ثروة فاحشة بفضل رواتبهم الضخمة وما يتلقونه من تعويضات أخرى ، قد أصبحوا كذلك يطمحون الى الملك . ولم يعودوا يكتفون بأن يلعبوا ادوارا ثانوية .

انهم ، بايجاز ، أصبحوا مطالبين بالعرش . ويتأجج هذا الشعور بالقوة الى درجة ان الارستقراطيين فضلا عن كل ما اسلفنا ذكره ، هم ولاة الاقاليم ، وهم بعبارة أخرى ، ملوك صغار . ويوضح ابن خلدون ان العناصر الاجنبية الدَّخيلة التي انتقاها السلطان بغية سد الفجوات التي خلفها اقصاء الافراد المنتمين الى قبيلته ، تطمح هي الأخرى الى الجلوس على العرش . ويقول ابن خلدون :

« ... وانما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول اليهم عن أوليائها الأقدمين وصنائعها الأولين ، ما يعتريهم في انفسهم من العزة على صاحب الدولة ، وقلة الخضوع له ، ونظره بما ينظره به قبيله وأهل نسبه ... »[33] .

إنها ، بايجاز ، الحلقة المفرغة .

وموقف « الوالي » يوفر نوعا من حرية المناورة التي يدبرها المنشقون المتحدرون من القبيلة التي ينتسب اليها السلطان المستبد الذي ما زال ينظر اليه على اعتبار انه واحد منهم ، وهو الأمر الذي يحثهم على ان يضاعفوا مجهوداتهم أكثر من ذي

(32) المقدمة ، ص302 .

(33) المقدمة ، ص328 .

قبل ، وذلك ليحلوا محله بعد خلعه . ومن أجل ذلك ، فكل واحد منهم يؤلف جيشا خاصا يتركب أساسا من بدو ومرتزقة تكون مطالبهم كثيرة نظرا الى الظروف التي تحيط بهم .

ولم يبق السلطان المستبد الواعي بالخطر الذي يهدد عرشه أكثر فأكثر ، مكتوف اليدين . انه يحاول ، وهو في أسى شديد ، أن يخلق عصبية (أعني حزبا سياسيا بالمعنى الضيق) ، جديدة مصطنعة ، وذلك حين يلاحظ انه لا يمكن له أن يعتمد على عوامل العصبية الاصلية التي انعمت عليه بالملك .

وانه بعد تفكك قبيلته ، مضطر الى أن يتوجه نحو قبائل أجنبية . واذ ذاك فانه يجند مرتزقة تدفع لهم رواتب باهضة . ويقع التطهير المنظم في الحكومة ذاتها لأن السلطان الذي لم يعد يثق بأي واحد من أقربائه ، يعين الطراء وزراء . فهؤلاء ، اذن ، أشخاص « مخلصون » في نظره .. ولكنه ليس في الأمر شيء من ذلك ، فليس هذا « الوفاء » سوى خدعة يلجأ اليها كل من الوزراء ، وولاة الاقاليم .

وفي ضوء ما تقدم ، فانه يمكن لنا أن نلاحظ مرة أخرى ان قطبية النظام تتغير ، ولكن ذلك لا يحدث بالتدريج . فهناك عودة الى الطور الأول أي عودة الى الاتجاه السياسي وذلك يحدث على حساب العاملين الاقتصادي والثقافي . وحينئذ تعوق التنمية الاجتماعية والاقتصادية . والسبب الرئيسي لذلك كله هو اقامة العامل السياسي المشؤوم أو بالأحرى استيقاظه . زد على ذلك انه ينبغي ان نلاحظ ان العاملين السياسي والاقتصادي هما في الواقع في تفاعل مستمر ، وذلك منذ تأسيس الدولة الى تلاشيها ، فالأمر يتعلق « بسببية دائرية » ان أردنا استخدام تعبير جورج دافي - (Georges Davy) الصحيح ، غير ان هناك فترات يحل فيها واحد من البارمترات محل الآخر بشكل ملموس . وهذا صحيح بالنسبة الى كل المجتمعات الماضية منها والحاضرة .

ترى ، كيف يتم سير تقهقر العمران الحضري ؟ فبما ان السلطان قد أصبح أكثر من أي وقت مضى ، في حاجة ماسة - كما أكدنا ذلك اعلاه - الى مرتزقة ، فانه ينفق بغير حساب ، الا ان نفقاته هذه لا تعود بالفائدة على سكان المدن كما كان الأمر

اثناء الطور الثاني الخاص بالازدهار . فالقبائل المحاربة التي تسدي خدماتها إلى صاحب العرض الأكبر هي التي تستفيد من ذلك . وعلاوة على ذلك ، فان السلطان يجد نفسه في أغلب الاحيان مضطرا الى شراء عبيد يوطد بهم جيشه ويقهر مناوئه قهرا سريعا . ولكن ، بما ان ظاهرة التمرد دائمة ، فان مثل هذه الاجراءات لا تجدي نفعا ، بل تساعد على تمديد اختصار الدولة .

وهذه النفقات التي يمكن لنا أن نقول انها « سلبية » لأنها لا تسهم قطعا في الاثراء الاقتصادي كما كان الأمر من قبل ، لم تعد ممكنة الا برفع الضرائب الخاصة بالتجارة والصناعة والفلاحة . ثم ان الاقتطاعات كلها سواء كانت نقدا أو عينا ، قد أصبحت متواترة تواترا دائما ، وبالتالي ، فقد تجاوزت تجاوزا بعيدا الحد الاقصى الذي يجعل من سكان الارياف وأهل المدن فقراء .

ويطرأ الافقار الجماعي حتما لسببين يرتبط أولهما بالآخر : فبما أن الفلاح والتاجر والصانع وصاحب المصنع مضطرين الى التنازل عن نصيب كبير من ذمتهم المالية الى عملاء صاحب الدولة المحتضر ، فانهم لا يوفقون في ادخار مبالغ مالية كافية ، بغية تحسين وزيادة وسائل الانتاج أو التبادل . فالمجددون منهم لا يستطيعون ، مهما فعلوا ، أن يحصلوا على شيء آخر سوى المحافظة على هذه الوسائل في حالتها المتوقفة . وهذه الحالة بل هذا الجو ، ينعكس ، بطبيعة الحال ، انعكاسا سيئا على حجم التشغيل . فالكثير من العمال والمتدربين يصرفون عن العمل ، وهو الأمر الذي يولد بطالة ملائمة للاضطرابات واللصوصية . وانه لمن الطبيعي أن ينخفض الانتاج وان يرتد الرخاء ، وتنقص قيمة العمل ، الخ ...

وعلاوة على ذلك ، فان ابن خلدون يرى كما يراه ماركس أن العمل وحده هو سبب الكسب . فيقول :

« ... فان اعتبار الاعمال والنفقات فيها ملاحظ في اسعار الحبوب كما قدمناه ... فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها انما هي قيم الاعمال الانسانية »[34] .

---

(34) المقدمة ، ص 681 .

وبغية توضيح فكرته ، يقول ابن خلدون : « .. الا ترى الى الامصار القليلة الساكن ، كيف يقل الرزق والكسب فيها ، أو يفقد ، لقلة ، الاعمال الانسانية . وكذلك الامصار التي يكون عمرانها أكثر ، يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية ... »[35] .

ومن جهة أخرى ، فان لاعمال السلطان السلبية تأثيرا نفسانيا سيئا لأن المنتجين حين يلاحظون ان المجهودات التي يبذلونها تكاد تصبح يوما بعد يوم غير مثمرة فانهم يستسلمون للتكاسل ، مما يزيد في تدهور كل من المحيطين : الصناعي والزراعي . وبالاضافة الى هذا ، فان الطلبات التي تندر يوما بعد يوم ، تزيد حدة في حدة هذا الجو الخانق ، اذ ان المستفيدين الرئيسيين من الاستغلال الفاحش للغريم ، ينتمون كلهم الى أسلوب حياة خشن ، وبالتالي ، فانهم يجهلون كل الجهل معظم الحاجيات الثانوية (التي يسميها ابن خلدون (الكماليات) الخاصة بالحضر والتي بفضلها ينمو ويتطور الاقتصاد .

واشتداد التجابه المتواصل بين السلطان المتداعي « والاقطاعيين » يحرض صاحب الدولة على ممارسة ضغط كبير على رعيته . ويحذو الانفصاليون حذوه في المناطق الخاصة بهم . وعلى العموم ، فان الحضر البرجوازيين والمزارعين ، ازاء ألوان التنكيد والاغتصاب والاضطهاد والضغط ونزع الملكية التي لابد من أن تبرز في مثل هذه الوضعية ، يشعرون بأنهم أصبحوا لا يستطيعون أن يدافعوا عن أنفسهم . فيستسلمون للأمر الواقع ويكتفون بمشاهدة تلاشي ممتلكاتهم التدريجي والمحتوم ، ولكنها مشاهدة سلبية لا تخلو من التأثر .

اما البدو الرحل الذين يؤلفون دائرة « المخلصين » للسلطان ، فانه يمكن لهم دائما ، ان هم حافظوا على رباطة الجأش والافتراس أن يتملصوا من هذا الاسلوب المأساويّ الجهني ، وليس ذلك لأنهم يكادون يتنقلون على الدوام بل لأنهم ظلوا في الواقع مستقلين الى حد ما .

وتكاد القبيلة الرعاوية تجد دائما الوسيلة الضرورية التي تمكنها من أن

---

(35) نفس المصدر .

تضاعف حجم القبائل المتردة ، اعني بذلك نقض الحلف من جانب واحد ، وهو الحلف الذي يربطها بالسلطان . ويصبح هذا القصد أمرا تافها في نظر زعيم قبيلة الولاء (وهو الزعيم الذي لم يعد يخشى صاحب الدولة) في حالة ما اذا كان خدام النظام الجدد ينتفعون بريع النهب والسلب أكثر من أبناء قبيلته ذاتها .

وفي أغلب الحالات ، فان القبائل المستاءة من تصرفات السلطان تندمج بكل نشاط في القبيلة الأكثر شهرة والتي يقودها رئيس قوي طموح ، هو على وشك تأسيس امبراطورية ودولة على انقاض الامبراطورية والدولة المحتضرتين .

وهكذا تُخْتَتَمُ الدورة ، وتقصب الحلقة . واما الخلاصة فابن خلدون نفسه هو الذي يقترحها علينا ، حيث يقول :

« ... ان وراء كل رأي منها (يقصد الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب) وهَوًى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وان كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة »[36] .

ولا ينبغي أن ننسى أن البندقية والمدفع لم يكن لهما وجود بعد ، في عهد ابن خلدون وفيما سبقه من العصور . فكانت تستعمل الرماح والسهام في الحروب ، غير ان البدو ـ للاسباب التي سبق لنا أن ذكرناها ـ هم وحدهم الذين كان بوسعهم استخدام هذه الادوات الحربية . وعلى نقيض ذلك ، فقد كان الحضر والمزارعون أناسا مسالمين ، بل خاملين ، لأنهم كانوا عاجزين نظرا الى ظروف معيشتهم ، ونظرا بالتالي الى البنيات الاقتصادية التي ترتكز عليها . وفيما اذا كانت هناك عداوة بين الدولة والقبائل البدوية ، فالقول الفصل يعود ، دوما ، الى البدوي اذ ان السلطان ، حتى لو خرج منتصرا من النزاع ، فان ظفره هذا ، مرده في الواقع الى البدوي المرتزق . ولهذا ، كتب ابن خلدون ما يلي :

« ... وأما من لا قدرة له البتة ، فلا يلتفت اليه ولا يقدر على استمالة أحد

(36) المقدمة ، ص290 .

ولا يستمال هو . وأهل الامصار من الحضر بهذه المثابة ... »[37] .

ترى ، لو كانت القبائل المتوقفة والمقيمة بأراضي الدولـة ، كلهـا تخضع خضوعـا حقيقيا للسلطان ، فهل كان يمكن للمعارضة التي نشأت في وسط جماعتـه الاصليـة أن تتغلب على قوته وان تحدث التدخل العنيف للجماعات الأخرى ؟

وباختصار ، فان السلطان في مثل هـذه الظروف (انـدمـاج جميع الأفراد في جسم اجتماعي واحد) ، يجد نفسه مضطرا الى تجنيد مرتزقـة يزداد عـددهم يومـا بعـد يوم ، ويدفع لهم أموالا باهظة مجسدا بذلك الآلات القاسية التي لا تعرف الرحمة والتي تستخدم ضد الازدهار الاقتصادي ، وضد العمران الحضري .

(37) المقدمة ، ص237 .

خلاصة وآفاق

... يدفعونهم الى ممارسة التاريخ اليوناني والروماني ممارسة كبيرة ويتركونهم يجهلون تاريخ بلادهم جهلا مطبقا عماء ... ويعتقدون انهم يصنعون المعجزات ، حين يعوّدونهم على الخضوع كرهبان أغبياء ، لنزوات معاميهم ، وذلك لسبب وحيد يكمن في قاعدة الفضيلة .

ج.ج. روسو (J.J. Rousseau)

قد يجهل الكثير منهم (يقصد العرب) انهم قد كان لهم ملك في القديم ، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لاجيالهم من الملك .

ابن خلدون

خلاصة وآفاق

ان مما لا ريب فيه ان الدراسة الموضوعية لآثار ابن خلدون ، ستتيح لنا ، كما أعلنا عنه في مقدمتنا ، استخلاص بعض العبر ذات الأهمية الكبرى سواء في الحقل العلمي المحض أو في كل من الميدانين الاجتماعي ـ الاقتصادي ، والاديولوجي . ولم يسبق ابن خلدون في نظرنا عصره فقط ، ولكنه سبق كذلك ـ وعلى نطاق واسع ـ عصرنا الحاضر الذي لا يزال فيه الجدال اللفظي سائدا في البحث عن الحقيقة .

وتسمح لنا هذه الملاحظات بأن نؤكد ، على الفور ، ان صاحب المقدمة ينتسب الى القرون الوسطى والى العصر الحديث ، في آن واحد . فلا يمكن لدراسته ، اذن أن تدل على تعلق تافه بأية درجة (موضة) شائعة ، بل انها تبرهن على النقيض من ذلك ، على صفاء ذهن وواقعية . ومن المحتمل أن تثير وجهة نظرنا هذه ، بعض الاعتراضات عند أولئك الذين ألفوا أن يفصلوا الماضي فصلا تاما عن الحاضر ، والعكس بالعكس ، وذلك باسم نوع من التاريخية التي لا يمكن هضمها . فلا يمكن لنا الا أن نحيلهم الى منهج ابن خلدون نفسه ، وبالتالي ، الى آثاره .

وعلى كل حال ، فقد ابتكر ابن خلدون علما جديدا هو علم الاجتماع . ونحن نعتقد اننا اقمنا الدليل على ذلك باسهاب في دراستنا . والحق أن « أوغيست كونت » لم يبتكر الا اللفظ الذي ينكره عليه اللغويون المحافظون المبالغون في الدقة .

ويتكون هذا اللفظ من عنصر لاتيني هو (Socius) وعنصر يوناني هو (Logos) ويمكن أن نقول اضافة الى ما سبق أن معظم علماء الاجتماع الغربيين الذين يعتبرون عادة علماء قدموا « مساهمة كبيرة » في اشعاع علم الاجتماع قد أرادوا في الواقع ـ ضمنا أو صراحة ـ أن ينزلوا نظرياتهم منزلة الأنظمة الاديولوجية . وبما ان أغلب مجتمعات العالم الثالث لم تستعد حريتها الا منذ عهد قريب فقط ، فانها ما

تزال تحت وصاية الثقافة الغربية المسماة عادة « بالاستعمار الجديد » ، وهي تسمية صائبة . ومن الملاحظ ان هذه الوصاية متسترة وحاذقة ولا يهم كثيرا أن يكون هذا الاستعمار الجديد متعمدا أولا . فمن الواضح ان العلوم الاجتماعية التي تدرس في الجزائر لا تتجاوب مع حقائق بنياتها كما انها لا تتجاوب مع حاجياتها الاساسية . وفعلا ، فان الجهاز التصوري المستعمل ، غير متوافق مع نوعية ظاهرات البلاد الاجتماعية . ثم ان مجموع الموضوعات وتوجيه التعليم بأنواعه يكشفان عن تحرف وتوتر كبيرين بالنسبة الى الأولوية التي من اللائق أن تعطى لبعض المواد . وباختصار ، فان العلوم الاجتماعية في الجزائر (وفي كثير من بلدان العالم الثالث) مرادفة للحشو والكلام الفارغ . فهي مجرد بلاغة وخطابة .

ويمكن ادراك هذه الظاهرة حين نعلم انه ينبغي القيام بتصفية الاستعمار داخل البلاد نفسها . فاذا استطاعت هذه العلوم الاجتماعية المستوردة ، أن تقيم في الجزائر ، فذلك يعود الى حد كبير الى وجود جو ملائم يتمثل في قابلية تأثر معظم الطلبة . وهؤلاء الطلبة قد تشربوا على العموم ثقافة غريبة عن مجتمعهم واحتذوا بمناهج رضية وجرحية لأنها زائفة . لذلك ، فانهم يولون اظهرهم للحقيقة ، ويعيشون بالتالي ، في عالم خيالي . ومثل هذا العالم تغذيه بحق ، دروس علم الاجتماع . وقصارى القول ، ان علم الاجتماع المستورد في حاجة الى الطالب كما أن الطالب في حاجة اليه ، غير انه يجب الاعتراف بأن المعلم لم يقم بأية محاولة لتحسين هذه الأمور وجعلها مطابقة لطبيعة المستمعين ، بل العكس هو الملاحظ ، لأن هذا المعلم هو نفسه اما متحدِّرا من حضارة يزعم انها أفضل من الحضارات الأخرى ، واما (ان كان جزائريا) مغتربا (نزيفا كما يقول ابن خلدون) . وانه من الطبيعي ان يعتبر ان ما يقوله « علماء الغرب الكبار » خليق بالاهتمام ، وان يعد كل ما يؤكده المؤلفون العرب والمسلمون سخافة وحماقة . ويكتفي ، بطبيعة الحال ، كل من هذين الشخصين ، بالاعتراف بصفة ميكانيكية من التعاليم التي غرست في ذهنيهما دون أن يحاولا تجديد معلوماتهما بحيث ان الدراسات التي يتم نشرها والتي لها علاقة وطيدة بالبلد الذي يعملان فيه ، تظل دون صدى ، بل الأمر يتعدى ذلك ، اذ يكفي أن تتعلق هذه الدراسات بالمسائل الاساسية ليصرح الجميع تلقائيا بانها مضحكة وهزلية .

وهل يوجد دواء لهذا المظهر الكئيب ؟ - فنحن ، دون تردد ، نجيب

بالايجاب ، بل ان ابن خلدون نفسه يأتينا بالجواب عن ذلك . وانه يمكن لنا أن نرث عنه طريقته العلمية الموضوعية والعقلانية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالواقع الملموس . ولهذا المنهج العلمي مبدأ توجيهي يتمثل في أن حقيقة التاريخ « خبر عن الاجتماع الانساني » أي دراسة الكائن الحي من وجوه متعددة (اجمالية) ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه الطريقة العلمية تمتاز بمرونة ودقة جهاز تصوري يكون دوما منسجما مع الواقع والمحسوس .

ويمكن لنا كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار مفهوم ابن خلدون حول الانسية العلمية السخية التي تعترف للانسان بمكانته المرموقة في الوجود ، والتي تتمثل في تمكنه من الابداع في الحرية والأمل ، وذلك لأن الانسان في رأي مؤلفنا ـ ونحن نذكر بذلك ـ مرآة لمجتمعه ، وبعبارة أخرى ، فان الانسان يلاحظ ان نظامه الاجتماعي يعين له منذ ولادته . فنفس الفرص تتاح للطفل لكي يكون لصا أو عالما . وهذا كله متوقف في اغلبه على وسطه ، وبالتالي ، على طبقته الاجتماعية . فالقدر والميل الفطري لا يعنيان شيئا في نظر ابن خلدون . وتشكل هذه الرسالة اكتشافا واسع النطاق ، تؤكده اعمال پافلوف (Pavlov) ومدرسته . لذا يمكن لجميع المضطهدين في الأرض أن يأخذوا باراء ابن خلدون .

وعلاوة على ما تقدم ، فانه ليس من الفضول ، أن نوضح ان الاعمال التي قام بها العلماء الغربيون الى يومنا هذا ، لا ترد كلها بالرغم من إسهام ابن خلدون الكبير ، في وضع علم اجتماعي جزائري ومغربي عربي أصيل . ومن الممكن أن تكون دراستها مثمرة على صعيد تقنيات البحث ، وعلى صعيد المواد نفسها ، غير أنه ليس من اللائق بطبيعة الحال ، أن يتبنّى المرء هذه المواد بصورة عمياء ودون تبصر . فيجب أن تكون منسجمة مع الواقع .

فكل علم اجتماعي مثمر يجب أن تكون قواعده الاساسية : التنوع في الوحدة ، والنسبية في المطلق ، والتطبيق العملي في النظرية ، والخاص في العام . وكل هذه المفهومات لا تكون فعالة الا اذا ادرجت في عالم خاص ، وملموس متبدل . فنظرة العالم الخلدونية بامكانها ، في رأينا ، أن تكون ملخصة بعبارة ماكسيم رودانسون (Maxime Rodinson) التالية :

« ان للمجتمعات والثقافات وجوداً متقلّباً على الدوام . فهي في تـدفق مستمر . وانهـا تشكل حزمـة من الظـاهرات المستعـارة والمستـوعبـة في أغلب الأحيـان . وهي متفككة على الدوام ليعاد تنظيمها خلافا لما كانت عليه »[1] .

وانـه من الضروري أن يبرهن الانسـان في هـذا العـالم الـذي يتطـور تطـورا سريعا ، وتتصل فيـه المجتمعـات بعضهـا ببعض اتصـالا متزايـدا ، على انفتـاح العقل ، وعلى ترقب متواصـل لـلابتكارات ، غير انـه لم يقم علميـا بعـد ، الـدليـل على أن مـا يبتكر صالح للجميع بالضرورة وذلك لسبب بسيط هو ان الشعوب والثقافات تختلف من حيث بنيتها ومن حيث ماضيها كما يبين لنا ذلك ابن خلـدون ، دون تحيز . ومن هنا ، يبدو من الضروري أن نقوم بالمقارنة بغية التمكن من التـأمل المجـدي في وظيفـة هذا النموذج أو ذاك . زد على ذلك ، ان المرء يستطيع التوصل الى مثل هذه المقـارنـة دون معرفة مسبقة لمميزات مجتمعه وثقافته الخاصة به .

فلا يمكن للمثاقفة أن تكون ايجابية الا اذا تمت في الاتجـاهين أو بـالأحرى في اتجاهات مختلفة في آن واحد ، لأن ما ينبغي أن يميز الوحدة الانسانيـة هو أولا وقبل كل شيء ، تنوعها الثقافي وقدرتها على ابتكار مناهج روحية ومادية ، وذلـك انطلاقـا دائما من بنية خاصة . واضافة الى ذلك ، فان الانسان ثمرة الثقافة ومنتجها . فالشعب الـذي يتعرض دائمـا لهجومـات الحضـارات الأخرى المتكررة .. دون مقـاومـة ، شعب محكـوم عليـه مسبقـا بـالاضمحـلال والاغتراب . وانـه ليفقـد ، ان آجـلا أو عـاجـلا ، حيويتـه ، ويمضي لاثراء المتـاحف الاثنوغرافيـة . فلا يمكن بـالطبع ، فصـل مشـاكل الثقافة عن باقي المحيط الاجتماعي ـ الاقتصـادي ، كما علمنـا ذلـك مخترع علم الاجتماع . فكل العناصر التي تتألف منهـا بنيـة مجتمع مـا ، متـداخلـة . ويؤثر بعضهـا في البعض الآخر . وعلى سبيل المثال ، فان التنمية الاقتصادية التي لا تأخذ بعين الاعتبار ، الرقي الاجتماعي ، أعني نمو شخصية الانسان ، لا يمكن الا أن تلحق ضررا بـالنمو الاقتصـادي نفسه . فليس الاقتصاد على الرغم من انه يشكل عنصرا هاما مهيمنا في بنية مجتمع معين في طريق النمو ، سوى وسيلة من الوسائل ، لانتشال الانسان من سباته واغترابه . فلا

(1) A. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine, préface de Maxime Rodinson, Maspero, Paris, 1967, p. X.

يمثل الاقتصاد كلا بذاته ولا يمكن أن يحل محل الكل المتماسك . وادراك الحقيقة ، خلافا لذلك ، معناه بلا ريب ، تولية الظهر للبحث عن الحقيقة ، ومعناه بايجاز تشويه رسالة ابن خلدون . فتحقيق تنمية اجمالية ومتماسكة تستوجب بالاضافة الى الغزارة المادية ، عملا تربويا متواصلا ، مبنيا على التكوين والاعلام المتأصلين في الواقع . فبهذا الثمن وحده ، يمكن بناء عالم جديد ، وانسان جديد ، لا يخنق عقله قلبه .

وهكذا ، فان دراسة ابن خلدون ، كما أوضحنا ، لا تبدو ضرورية للعالم الاجتماعي أو للمؤرخ فحسب ، ولكنها تعود بالنفع كذلك على كل أولئك الذين يودون أن تكون اعمالهم مطابقة للرأي السديد . وقوة فكر ابن خلدون تتيح لكل واحد من هؤلاء جميعا أن يثبت كيانه بطرح أسئلة عن وضعيته ومصيره . وسيظل هذا العبقري ، عملاق الفكر المغربي والعالمي ، موضع اندهاش للعلماء وغيرهم من الناس ، سواء في العصر الحديث أو في المستقبل ..

ملحـــق

فهرست البلدان والاماكن والاعلام

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر ، ز -

- س -

- ش -

- ص - ط -

- ع -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

التسلسل الزمني للدول العربية الاسلامية

أ ــ المغرب :

1 ـ بنو عبد الواد ملوك تلمسان :

1235 : تمكن يغمراسن بن زيان ، من تأسيس دولة حقيقية دام حكمها قرونا ثلاثة .

1283 : أبو سعيد عثمان : في عهده صمدت تلمسان المحصنة لهجوم بني مرين القادمين من فاس .

1308 : أبو حمو : امتاز عهده بسياسة توسعية . تمكن من الاستيلاء على قسنطينة وبجاية .

1337 : استولى بنو مرين على تلمسان التي شيدوا فيها على وجه الخصوص ، مسجد سيدي بومدين .

1348 : استطاع أبو سعيد أن يستولي من جديد على تلمسان بفضل تفكك المملكة المرينية .

1359 : تمكن أبو حمو الثاني الذي كان قد لجأ الى تونس من دخول تلمسان ظافرا ، وجلس على العرش من جديد ، وكان كل ذلك بفضل ثورة القبائل العربية المعروفة « بالدواودة » على سلطان فاس .

1370 : خلع أبو حمو الثاني عن العرش ، فتوجه الى مزاب واعتصم به .

1372 : عاد أبو حمو الثاني الى تلمسان على أثر اغتيال صاحب الدولة المرينية فتولى الحكم من جديد وأمر باعدام معظم اعدائه .

1382 : استولى المرينيون من جديد على تلمسان .

1384 : اعتلى أبو حمو الثاني ، مرة أخرى على العرش ، وكان عليه أن يخوض معركة ضد المرينيين وضد ابنه الذي كانت قبائل سويد تؤيده والذي توصل الى انتزاع الحكم من قبضة ابيه .

1388 : تمكن أبو حمو الثاني ، الدائم العناد ، من الجلوس على العرش من جديد .

1389 : انتصر عليه من جديد ابنه أبو تاشفين الثاني ، فوضع حدا للمنافسة التي كانت قائمة بينه وبين أبيه ، بارسال رأس والده الى صاحب الدولة المريني وأصبح تابعا له .

1393 : اغتال أبو الحجاج ابن اخيه ابا ثابت بن ابي تاشفين الثاني فعرفت مملكة عبد الواد ، ابتداء من هذه الفترة ، وجودا مملا قاتما للغاية .

2 ـــ بنو مرين فاس :

1216 : اغتنمت قبائل زناتة من بني مرين الفرصة السانحة المتمثلة في انحطاط الموحدين ، فاستولت على أراضي التل الخصبة واستقرت في فاس بعد ان انتصرت على جيش يقدر بعشرة آلاف رجل .

1258 : جلوس أبي يوسف يعقوب على العرش .

1269 : أطلق أبو يوسف يعقوب على نفسه لقب أمير المؤمنين بعد أن أصبح سيد المغرب .

1275 : حملة عسكرية على ملك قشتالة ، قصد مد يد المساعدة لملوك الأندلس الذين كانت النصرانية تهددهم .

1277ـ1283ـ1285 : حملات مرينية جديدة على اسبانيا المسيحية .

1286 : جلوس أبي يعقوب يوسف على العرش .

1294 : باع السلطان المريني « الجزيرة الخضراء » بعد أن ضجر من الأندلس .

1307 : قتل أبو يعقوب يوسف ، فخلفه في الحكم أبو ثابت .

1331 : تبوأ أبو الحسن الملقب بالاكحل : العرش . عرفت الدولة المرينية في عهده ، الازدهار والمجد .

1333 : الاستيلاء على « الجزيرة الخضراء » . يحاول أبو الحسن بمساندة النصريين أن يفتح اسبانيا من جديد .

1337 : يدخل أبو الحسن ظافرا الى تلمسان .

1344 : استولى ملوك اسبانيا المسيحيون على « الجزيرة الخضراء » .

1347 : استولى أبو الحسن على تونس .

1348 : انزلت به القبائل العربية المعروفة بالذواودة هزيمة نكراء بسيدي عقبة (بسكرة) فاضطر الى العودة الى فاس حيث تامر عليه ابنه أبو عنان .

1352 : دخل أبو عنان الى تلمسان بعد أن طرد منها أباه .

1355 : حملة تأديبية بجبل طارق حيث ثار عليه الوالي .

وكان أبو عنان يعلل نفسه باعادة توحيد بلدان المغرب فاستولى على قسنطينة ، وتونس ، غير انه لم يفلح بدوره ، في بسط سلطانه على القبائل البدوية الورشة (1357) .

1358 : قتل أبو عنان .

1359 : انفكت عقدة ازمة الدولة : فجلس أبو سليم وهو ابن آخر لأبي الحسن على العرش .

1361 : قتل أبو سليم بدوره ، فخلفه في الحكم أخوه تاشفين غير ان حكمه لم يستمر الا بضعة أشهر فخلفه ابو زيان .

1366 : أمر الوزير عمر بن عبد الله بخنق أبي زيان الذي حاول اقصاءه من الميدان ، ثم أمر بتعيين عبد العزيز (ابن من ابناء ابي الحسن) ملكا ، فدب الغضب في جسم الدولة المرينية .

1367 : اقصى عبد العزيز ، ذلك الوزير القوي .

1372 : وفاة عبد العزيز وظهور المنافسة من جديد ، بين الوزراء .

1373 : تمكن أبو العباس من اعادة تأسيس الدولة المرينية القوية ، وذلك لبضع سنوات .

1384 : فوضى شاملة بعد وفاة أبي العباس .

1391 : نزوح اليهود الذين طردهم المسيحيون من أسبانيا إلى المغرب .

1393 : بلغت الاضطرابات حدا دفع مسيحيي اسبانيا ، الى شن حملات على المغرب الأقصى نفسه .

3 ـ الحفصيون بتونس :

1277 : افضت المملكة الحفصية الى التشتيت والتجزئة ، بعد وفاة المستنصر .

1279 : يخلفه في الحكم أبو اسحاق .

1284 : يفرض أبو حفص عمر ، وهو أخو المستنصر ، سلطته بمؤازرة قبائل بني سليم العربية ، فاقتطع أبو زكرياء الثاني لنفسه امارة منافسة لبجاية اذ كان يد عمه مرتزقة من البدو .

1309 : توصل أبو البقاء الى بناء الوحدة الحفصية من جديد .

1318-1315 : في عهد أبي بكر ، هدد بنو سليم وبنو عبد الواد بتلمسان ، الوحدة الحفصية التي أعيد بناؤها .

1347 : بعد موت أبي بكر الذي اغتاله أخوه ، تمكن المرينيون الذين آزرهم بنو سليم ، من الدخول ظافرين الى تونس ، غير انهم سيخرجون منها في السنة المقبلة .

1349 : تبوأ الفاضل العرش .

1350 : خلفه في الحكم ، بعد اغتياله أبو اسحاق الثاني .

1357 : حاول المرينيون مرة أخرى أن يفرضوا سيطرتهم ، ولكن محاولتهم تلك ، باءت بالفشل .

1358 : تجزئة وتفكك الدولة الحفصية ، ظهور امارات ثلاث : قسنطينة ، وبجاية ، وتونس .

1370 : أعيد بناء الوحدة الحفصية تحت لواء أبي العباس أمير قسنطينة الذي امتد حكمه الى سنة 1394 ، فقد وفق في صد حملة فرنسية ـ جنوية ، على بجاية التي كانت لها آنذاك قوة حقيقية وقدرة كبيرة على الحرب السريعة ـ

1434-1394 : مدة حكم أبي فريس .

1488-1435 : أبو عمر عثمان : استعادت المملكة الحفصية قوتها ونشاطها في عهد هذين السلطانين .

ب ـ المشرق :

1244 : استولى الاتراك على القدس .

1250 : اغتيال آخر الايوبيين واقامة دولة المماليك .

1258 : يدخل هولاكو (1217-1265) حفيد جنكيز خان بغداد ويأمر بقتل المعتصم ، آخر الخلفاء العباسيين .

1259 : استولى هولاكو على دمشق .

1261 : يعيد بيبرس الخلافة العباسية الى نصابها .

1277 : وفاة بيبرس الذي حاول أن يؤسس دولة قوية في سوريا ومصر .

1291 : وفق خليل في ايقاف زحف المنغول .

1299 : استولى غزان على دمشق ، أسس عثمان الأول دولة تركية .

1326 : أنشأ السلطان التركي أورخان فيلق الانكشاريين .

1359 : مراد الأول ، السلطان التركي : تولى الحكم حتى سنة 1389 .

1370 : يستمر تيمورلنك في غزواته ويهدد بلاد الفرس .

1382 : تمكن برقوق ، لواء مصر السابق ، من أن يعلن نفسه ملكا بفضل الدسائس والمؤامرات ، فاصبح بذلك أول ملك لدولة مماليك جديدة .

1387 : أسس تيمورلنك الدولة المنغولية الثانية ، بعد أن ضم بلاد الفرس اليه .

1393 : أمر برقوق باعدام السفير الذي أوفده اليه تيمورلنك وكان ذلك بعد أن ضجر من مطامح القائد التتري .

1396 : استولى بايزيد على نيكوبوليس بعد أن هزم الفرنسيين والمجريين فتغلغل الاسلام ، بهذا الانتصار ، في البلقان .

1398 : استولى تيمورلنك على دلهي .

1399 : وفاة برقوق وجلوس ابنه فرج على العرش .

1401 : حاول فرج برفقة ابن خلدون أن يصد هجوم تيمورلنك الذي أخذ يهدد دمشق .

1404 : شن تيمورلنك بجيوشه هجوما على الصين .

1412 : خلع عن العرش ثم قتل بأمر من سلطان العثمانيين محمد الأول الذي استولى على الحكم .

مصـادر البحـث

أ ـــ طبعات المقدمة (باللغة العربية) :

المقدمة : طبع نصر الهوريني ـ بولاق ، القاهرة : 1857 .

المقدمة : طبع اتيان كاترمير ـ المكتبة الملكية ـ باريس ، 1858 .

المقدمة : طبع علي عبد الواحد وافي ـ وقد مهد لها بديباجة . القاهرة : 1957_1962 .

ب ـ المصادر الفرنجية

I – Extraits :

Bousquet (G.H), le droit musulman par les textes, Alger 1947. I.D, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima, Rivière, Paris 1965.
I.D, les textes économiques de la Mouqaddima, Alger 1962.
ISSAOUI (C), And arab philosophie of history, London 1950.
MacDonald (D.B) , Ibn Khaldour, a selection from the prolegomena of Ibn Khaldoun, With notes and an English German glossary leiden, 1948.
Pérès (H), Ibn Khaldoun : Extraits choisis de la Mouqaddima, (texte arabe), Alger 1947.
Purgstall (H), Extraits, in Fundgruben des orients, Wien, Vi, 1818, 301, 362-64.
Rosenthal (E), Ibn Khaluns Gedanken über den Strat, Munich et Berlin 1932.
Sacy (S. de), Extraits des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun in Relation de l'Egypte par Abd-Allatif, médecin arabe de bagdad, Paris 1810.
I.D, chrestomatie arabe, 3 vol, Paris 1826-27.
Shimmel (A), Ibn Khaldun : Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima, Tübeingen, 1951.
Surdon (G), et Bercher (L), Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, Alger 195 .

II – Traductions complètes :

- En turc : Peri Zade Effendi 1710 (incomplète)
- En anglais : F. Rosenthal, The Muqaddima, 3 vol Fondation Inc, New York, Pantheon Books, Inc 1958.

- En français : W. M. G. De Slane, prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun, 3 vol XIX, XX, XXI des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, Paris 1862-65-68. Une reproduction photocopiée de la traduction de Slane a été éditée à Paris – Geuthner, Préface de G. Bouthoul.

III – Autres ouvrages d'Ibn Khaldoun :

Histoire des Berbères, 4 vol traduction de Slane Alger 1852-56 rééd sous la direction de casanova, Geuthner, Paris 1925-56. Shifâ es Saïl publié par Ibn Tawit at Tanji, Istamboul, 1958.

IV – Etudes sur Ibn Khaldoun :

Bouthoul (G), Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, thèse complémentaire de doctorat ès-lettres, Geuthner, Paris 1930. Hussein (T), Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, thèse de doctorat ès-lettres, Paris 1917. Labica (G) Politique et religion chez Ibn Khaldoun, thèse de doctorat de 3ème cycle, S.N.E.D. Alger 1968.
Labica (G), et Bencheikh (J.E), la Muqaddima (Extraits), préface de Lalica (G) Hachette, Alger 1965.
Lacoste (Y), Ibn Khaldoun (Naissance de l'histoire; Passé du Tiers Monde) Maspero, Paris 1966.
Lahbabi (M.A), Ibn Khaldoun, Seghers, Paris 1968.
Mahdi (Muhsin), Ibn Khaldoun's Philosophie of History London 1957.
Mégherbi (A), Ibn Khaldoun fondateur de la sociologie, série d'articles parus in quotidien national El Moudjahid, du 4 au 9.12.69 (inclus).
I.D, Ibn Khaldoun, sa vie et son œuvre, SNED, Alger 1970.
NASSAR (N), la pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, P.U.P, Paris 1967.

V – Ouvrages généraux :

a) Islam – Monde arabe :
Badawi (A), L'humanisme dans la pensée arabe, in studia Islamica, 1956.
Berque (J), Les Arabes d'hier à demain, Seuil, Paris, 1950.
Brunschvig (R) et von Grunebaum, Classicime et déchin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, 1957.
Gardet (L), La cité musulmane, Vrin, Paris, 1954.
I.D, Connaître l'Islam, A. Fayard, Paris 1960.
I.D, Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui, revue Ibla, Tunis-Paris, 1963.
Laroui (A), L'idéologie arabe contemporaine, préface de maxime Rodisson, Maspero, Paris 1967.
Lewis (B), Les Arabes dans l'histoire, Neuchâtel, 1958.
Mazaheri (A), La vie quotidienne des musulmans au moyen âge, Hachette, Paris 1951.
Risler (J.C), La civilisation, Payot, Paris 1962.
Rodisson (U), Islam et Capitalisme, Seuil, Paris 1966.
I.D, L'Arabie avant l'islam, in t..II de l'histoire universelle.
I.D, Mahomet, Club français du livre, Paris 1961.
Sauvaget (J), Historiens arabes, Maisonneuve, Paris 1964.
Sérouya (H), La pensée arabe, P.U.F., Paris 1962.
Sourdel (D), L'Islam, P.U.F., Paris 1962.

Wiet (G), Grandeur de l'Islam, la table ronde, Paris 1961.

b) Occident musulman :

Bekri (et), Description de l'Afrique septentrionale, trad. de Slane, Paris 1911-12.
Berque (J), Le maghreb entre deux guerres, Seuil, Paris 1962.
I.D, Structures sociales du haut atlas, P.U.F., Paris 1955.
I.D, Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine, mélanges Febre, I, 1953.
Brunschving (R), La berbèrie orientale sous les hafcides, 1947.
Bourdieu (P), Sociologie de l'Algérie, P.U.F., Paris 1958.
Bousquet (G.H), l'Islam maghrébin, Alger, 1955.
Despois (J), Géographique de l'Afrique du Nord, Paris, 1964.
Dufourcq (CH.-E), L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII[e] et XIV[e] siècle, P.U.F., 1966.
Fanon (F), Les damnés de la terre, Maspero, Paris 1961.
I.D, Sociologie d'une révolution, Maspero, Paris 1950.
Gautier (E.F), Paris de l'Afrique du nord, Payot, Paris 1937.
Idrissi (EC), Description de l'Afrique et de l'Espagne, traduction Goeje et Doezy, Paris 1856.
Julien (CHÀ-E), L'Histoire de l'Afrique du nord, Payot, Paris 1961.
Lachraf (M), l'algérie, Nation et société, Maspero, Paris 1966.
Lacoste (Y), Nouschi (A) et Prenant (A), l'Algérie, passé et présent, éd. Sec, Paris 1960.
Le tourneau (R), Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord, Alger 1957.
Lévi-Provençal (E), la civilisation arabe dans l'Espagne musulmane, Maisonneuve, Paris 1948.
Marçais (G), La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris, 1946.
I.D, Les arabes en Berbérie musulmane, Paris 1913.
Piquet (V), Autour des monuments du maghreb, Paris, 1949.
Surdon (G), Institution et coutumes Berbères, 1936.

Sociologie générale – Ethnologie

Aron (R), Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris 1967.
I.D, Dimensions de la conscience historique, Plan, Paris 1961.
Balendier (G), Anthropologie politique, P.U.F., Paris 1967.
I.D, Afrique ambiguë, Plon, Paris 1957.
Bastide (R), Formes élémentaires de la satisfaction, cours Sorbonne, Paris 1965.
Blondel (CH), Introduction de la psychoogie collective, Colin, Paris 1952.
Boutchoul (G), Traité de sociologie, t, i, Payot, Paris, 1946.
I.D, Biologie sociale, P.U.F., Paris 1964.
Cazeneuve (J), Lévy-Bruhl, P.U.F., Paris 1963.
I.D, L'Ethnologie, Larousse, Paris, 1968.
Cuvillier (A), Manuel de sociologie, P.U.F., Paris, 1963, 2 vol.
Dufrenne (M), La personnalité de base (un concept sociologique), P.U.F., Paris 1953.
Durkheim (E), Les règles de la méthode sociologique, P.U.F., Paris 1956.
Duverger (M), Méthodes des sciences sociales, P.U.F., Paris 1963.
I.D, Introduction à la politique, Gallimard, Paris 1964.
Duvignaud (J), Introduction à la sociologie, Gallimard, Paris 1966.
I.D, Durkheim (M), Méthode de l'ethnographie, P.U.F., Paris 1965.
Griaule (M), Méthode de l'ethnographie, P.U.F., Paris 1967.
Gurvitch (G), Traité de sociologie, ouvrage collectif, ti, P.U.F., Paris 1962.
I.D, Les cadres sociaux de la connaissance, P.U.F., Paris 1966.
Herskovits (M.J), Les bases de l'anthropologie culturelle, Payot, Paris 1967.
Jaccard (P), Psychologie du travail, Payot, Paris 1966.

Kardiner (A) et Preblé (E), Introduction à l'ethnologie, Gallimard, Paris 1966.
Lacoste (Y), Les pays sous-développés, P.U.F., Paris 1963.
Levy-Bruhl (L), La mentalité primitive, Alcan, paris 1922.
Lévi-Strauss, tristes tropiques, Plon, Paris 1966.
I.D, Antrophologie structurale, Plon, Paris 1958.
Lefèbre (H), Sociologie de marx, P.U.F., Paris 1965.
Maisonneuve (J), La psychologie sociale, P.U.F., Paris, 1965.
Malson (L), Les enfants sauvages : mythe ou réalité, union générale d'éditions, Paris 1964.
Marx (K), L'idéologie allemande, édit. sociales, Paris 1967.
I.D, Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de proudhon, édit. sociales, Paris 1945.
I.D, Le capital, t. I (1867), t. II (1893), t. III (1894), édit. Costes, Paris, plusieurs publications.
I.D, La critique de l'économie politique, 1859, Paris, tra. 1946.
Mauss (U), Manuel d'ethnographie, Payot, Paris 1967.
I.D, Sociologie et antropologie, P.U.F., Paris 1960.
Mills (CH.-W), L'imagination sociologique, Maspero, Paris 1967.
Miroglio (A), La psychologie des peuples, P.U.F., Pmaris 1965.
Sorokin (P), Tendances et déboires de la sociologie américaine, Aubier, Paris 1959.
Stoetzel (J), La psychologie sociale, Flammarion, Paris 1963.
Virton (P), Les dynamismes sociaux, édit. ouvrières, Paris 1965, 2 Vol.
Weber (M), Le savant et le politique, Plon, Paris 1959.

فهرست الموضوعات

كتب المؤلف

● ابن خلدون، حياته وآثاره - (طبعة جديدة) - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر .

● الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون - (الطبعة الثالثة بالفرنسية) - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر .

● الفلاحون الجزائريون إزاء الاستعمار (لفهم ضرورة الثورة الزراعية التاريخية) - الجزائر .

● العالم الاسلامي (منذ نشأته إلى نهضته) - الجزائر

● تحقيق سسيولوجي في السياحة الداخلية بالجزائر (توزيع محدود)

● الجزائريون في مرآة السينما الاستعمارية (مساهمة في سسيولوجية تصفية الاستعمار) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر .

● المرآة المطوعة (سسيولوجية السينما الجزائرية) المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر

● المجتذبة (كتاب حول السينما) المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر - دار الكتاب ببروكسل، بلجيكا.

● الثقافة والشخصية في المجتمع الجزائري (من ماسينسا إلى وقتنا الراهن) - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر.

● مئات المقالات حول موضوعات مختلفة .

قيد الإعداد والتحضير :

○ جنوح الأحداث بالبلاد الجزائرية

○ جحا بين الأسطورة والحقيقة

○ ما ورثه الغرب عن الحضارة العربية الإسلامية أو الغرب الذي صنعه الشرق .

تصفيف وتركيب عبدالعزيز باباعمي
3، شارع 8 ماي بلكور - الجزائر

طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
وحدة الرغاية ، 1988 — الجزائر